

SOSYAL BÜTÜNLEŞME, SOSYAL ÇÖZÜLME VE DİN

Yrd. Doç. Dr. Ali COŞKUN*

ABSTRACT

This article consist of one introduction, six headings.and conclusion. First heading deals with social integration and religion, the second deals with social disintegration and religion, the third metaphisical, mystical and theological dimensions of the topic, the fourth relationship between religion and world, the fifth socio-cultural dimension of the topic and finally the sixth heading deals with the psychological dimension of the topic. Article ends with conclusion.

GİRİŞ

Din sosyolojisinin en önemli konularının başında hiç şüphesiz din ve sosyal süreçler ilişkisi gelmektedir. Süreç kelimesi dinamik veya tekrarlanan işlemler dizisi anlamına gelmektedir. Sosyal süreç ise sosyal gruplarda ve beşeri birlikteliklerde tekrarlanan birtakım davranış tarzlarını ifade eder. Başka bir deyişle iki veya daha fazla kişi veya iki veya daha fazla sosyal grubun birlikteliğinden doğan, her birinin ortak bir hedefe yönelmesi ve bu hedefteki obje ile ilgili davranışlarını oluştururken karşılıklı etkileşim ve iletişimlerinin fonksiyonel ve dinamik durumu olmaktadır. Daha açık bir ifade ile karşılıklı etkileşim ve iletişim halindeki sosyal kişi veya sosyal grupların bu etkileşim ve iletişimden doğan davranışlarının oluşum durumu

* M.Ü. İlahiyat Fak. Din Sosyolojisi Öğretim Üyesi:

bir sosyal süreç olgusudur.¹ Temel Sosyal süreçler Joseph Fichter'e göre altı tanedir: işbirliği, uyarlanma, özümseme, çatışma, karşıtlık ve rekabettir.² Arslantürk ve Amman bu süreçlere; uyuşma (birarada veya aynı zamanda varolma süreçleri, benzeşme süreçleri), bütünleşme ve çözülme süreçleriyle farklılaşma ve tabakalaşma süreçlerini de eklerler.³ Daha başka sosyologlar temel sosyal süreçleri sosyal değişmeyi de içerecek şekilde ona kadar çıkarırlar. Dinin adı geçen süreçlerle karşılıklı ve dinamik ilişkileri ayrı ayrı incelenmeye değer. Biz bu makalede sadece din ve sosyal bütünleşme ve din ve sosyal çözülme ilişkileri üzerinde duracağız.

A. SOSYAL BÜTÜNLEŞME VE DİN

Beşer hayatının, bilim ve teknik alanındaki büyük ilerlemeler, sanayileşme ve şehirleşmenin beraberinde sürüklediği hızlı sosyal, ekonomik ve kültürel değişmelere sahne olduğu çağımızda, toplumların karşı karşıya buldukları en önemli meselelerden biri, hiç şüphesiz sosyal bütünleşme problemidir. Gerçekten de, sanayi ihtilalinin geleneksel toplumların yaşayışında ve sosyal yapılarında meydana getirdiği büyük değişiklikler ve bunları müteakip ortaya çıkan toplumsal bunalımlar konuyu sosyologların gündemine taşımış bulunmaktadır.

Din Sosyolojisi bakımından sosyal bütünleşme ve din münasebetleri konusunun tam anlamıyla halledilmiş olduğunu düşünmek hatalı olacaktır. Meselâ, konu İslâmiyet ve özellikle bizim toplumumuz açısından, ampirik bir yaklaşımla ele alınmak üzere pek çok bakımlardan el değmemiş olarak ortada durmaktadır. Bu tür deneysel ve objektif Din Sosyolojisi çalışmalarını beklerken, burada konuyu, genel hatları ve temel meseleleri itibariyle göz önüne sermek istiyoruz. Ancak buna geçmeden önce sosyal bütünleşmeden ne anlaşıldığını açıklamamız gerekecektir.

1. Sosyal Bütünleşme Nedir?

Birleşmek, kaynaşmak, birlik, ahenk ve denge içinde bulunmak,

¹ Zeki Arslantürk, -Tayfun Amman, , *Sosyoloji*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 4.bs. 2001, s.337-338.

² Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?* Çev.Nilgün Çelebi, Ankara: Atilla Kitabevi, 1996, s.105-118.

³ Arslantürk ve Amman, age., s.339-359.

yekvücûd olmak ... gibi manâlara gelen ve Batı dillerindeki "**integration**"un karşılığı olan "**bütünleşme**" sosyolojide, toplumdaki küçük ya da alt gruplar, cemaatler, menfaat birlikleri, müesseseler gibi sosyal yapının çeşitli unsurları arasındaki tamamlanma ve kaynaşma durumunu ifade etmektedir. Başka bir bakımdan sosyal bütünleşme, bir toplumu meydana getiren fertlerin, farklı gruplarının ve daha geniş muhtelif ünitelerin karşılıklı bağımlılık ve ahenk içerisinde bir düzen teşkil edecek şekilde birleşmeleri sürecinden ibarettir. Bir başka açıdan da sosyal bütünleşme, bir toplum ve sosyal grup içinde hakim olan kültürel değerlerin toplumu meydana getiren fertler tarafından alınarak, kendilerine mâl edilmesi ve böylece fertlerin toplumun sosyo-kültürel değerlerini kazanarak onunla uyumlu bir şekilde yaşama durumuna gelmeleri sürecini ifade etmektedir.⁴

Bütünleşme kavramı esasen kişi ve grupların anlamlı bir biçimde bir araya getirilmesi ve sosyal ihtiyaçların düzenli bir biçimde karşılanması anlamına gelmektedir. Sosyal bütünleşme ise fertlerin veya sosyal grupların dünya görüşleri arasındaki farkların toplumdaki ortak kültürden asgari seviyede sapsmiş olması şeklinde tanımlanmaktadır.⁵

Toplumun bütünleşmesi için öncelikle kültürün bütünleşmesi gerektiği ortadadır. Zira kültürel bütünleşme olmaksızın sosyal kişiler örüntü ve rollerini yeterince gerçekleştiremezler; sosyal gruplar kurumsallaşmış yapıları uygun bir biçimde kullanamazlar, toplum da eşgüdümünü yitirir, hatta birbiriyle çatışan karşıt güçlere sahne olur ve giderek çözülür.⁶

Bütün bu hususlar göz önüne alındığında, toplumlarda çeşitli sosyal bütünleşme tiplerinin ortaya çıkmakta olduğu da kolayca anlaşılır. Bir topluma mensup kişilerin fiil ve davranışlarının, o toplumun ilişkilerini yöneten normlarla ahenkli bir şekilde koordine edilmiş olması halinde ortaya çıkan bütünleşmeye "**normatif bütünleşme**" adı verilmektedir.

Bir başka entegrasyon şekli "**fonksiyonel bütünleşme**"dir. Burada fertlerin mensup buldukları toplumda işgal ettikleri mevkiler ve oynadıkları

⁴ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998, s.310-311.

⁵ Vecdi Bilgin, *Sosyal Çözülme ve Din*, Samsun: Etüt Yayınları, 1997, s.16.

⁶ Fichter, age., s.188-189.

roller itibariyle yani sosyal fonksiyonları bakımından birbirlerini karşılıklı olarak tamamlamaları söz konusudur. Buna göre fonksiyonel bütünleşme, toplumdaki iş bölümünün ahenkli bir şekilde gerçekleşmesinin bir sonucu olmaktadır.

Her halükârda bütünleşmede kültür unsurları önemli bir rol almaktadır ve kültürün maddi unsurlarının yanı sıra manevî unsurlarının da ahenkli bir bütün teşkil edecek surette "**bir manâ etrafında toplanarak bir birlik meydana getirmeleri**" halinde ortaya çıkan bütünleşme halinde ortaya çıkan bütünleşme şekli en uyumlu sosyal bütünleşme modeli olarak vasıflandırılmaktadır.

2. Sosyal Bütünleşme ve Din

Sosyal bütünleşmenin din ile olan karşılıklı münasebetleri konusunu burada biz, sadece dinin sosyal bütünleşme içerisindeki yeri ve rolü açısından ele alacağız. Gerçi din ve toplum arasındaki münasebetlerin karşılıklı oldukları göz önüne alınırsa, sosyal bütünleşmenin din üzerinde etkilerinin bulunduğu da kolayca anlaşılacaktır. Bununla birlikte biz, bu sonuncu tür etkilerin ele alınışını bir başka çalışmaya bırakarak, burada sadece sosyal bütünleşmede dinin rolü meselesi üzerinde ana hatları ile durmak istiyoruz.

Filiyatta dinin ihtiva ettiği unsurların yerine göre toplumda ahenkli bir fonksiyonundan söz etmek mümkün olduğu gibi, bu fonksiyonu yerine getirmemesine (**dysfonction**) ve hattâ fonksiyonsuzluğa da şahit olunmaktadır. Her halükârda, **H. Desroche**'nin işaret ettiği üzere tecrübede dinin, durum ve şartlara göre "**sosyal bütünleşmeyi sağlayıcı**" fonksiyonunun yanı sıra "**ihtilâfa vesile teşkil edici**" ve hattâ toplumda "**protesto rolü oynayıcı**" fonksiyonlarının bulunduğunu da belirtmemiz gerekir. Bununla birlikte, **J. Wach**'in da kuvvetle işaret ettiği gibi, dinin toplum içerisindeki yapıcı ve birleştirici rolü ihtilaf yaratıcı ve parçalayıcı fonksiyonunu kat kat aşmakta olup, her ne kadar toplumdaki birlik ve bütünleşmenin temini dinin ne niyeti ve ne de asıl gayesi olmamakla birlikte din, neticede sosyal bütünleşmeyi gerçekleştirmeye yönelmektedir.⁷

⁷ Günay, age., s.314.

3. Kur'ân-ı Kerîm'de Sosyal Bütünleşme

İslâm dini, insanlara tebliği anından itibaren gayet sür'atli bir yayılma hızı göstermiş ve ortaya çıkışından çok kısa bir zaman sonra oldukça geniş bir alana yayılarak büyük sayıdaki, çeşitli kültür ve milletlerden insan kitlelerini güçlü bir iman ışığı etrafında birleştirerek, bağrında toplamayı başarmıştır. Bu kadar farklı sosyo-kültürel statülerdeki kişiler ve grupların, farklılıklarını adetâ bir potada eriterek, böylesine mükemmel bir manâ birliği teşkil etmelerinde ise, hiç şüphesiz Kur'ân-ı Kerîm'in ortaya koyduğu esaslar vasıtasıyla yaratılan birlik ve bütünlük şuuru en başta gelen rolü oynamış bulunmaktadır. Hakikaten, başta kabile düzeninin hakim olduğu, kültür seviyesi son derecede düşük ve putperest Araplar olmak üzere, çeşitli inanç, kültür ve ırklardan insanları evrensel daveti etrafında toplamış bulunan İslâm dininin, böylesine mükemmel bir manevi ve sosyo-kültürel birliği gerçekleştirmedeki başarısında onun esas kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'in "**Tevhid**" akidesi etrafında insanları toplamak üzere yaptığı çağrının önemi büyüktür. Gerçekten de, Kur'ân-ı Kerîm'in, insanları dine davet ederken üzerinde durduğu ilk husus, İslâmın iman esaslarından birincisi olan "**Birlik**" inancı yani Allah'ın varlığı ve birliğine inanç etrafında insanların toplanması konusudur. O şekilde ki, Kur'ân-ı Kerîm'in hemen hemen her suresi ve her sayfasında bu konunun işlendiğine şahit olmaktayız. Hattâ, Kur'ân-ı Kerîm'de belirtildiğine göre, bu konu aslında bütün peygamberlerin tebliğlerinin de esasını teşkil etmiştir. Kur'ân-ı Kerîm, bir yandan insanları bir tek Allah'a kulluk etrafında toplanmaya çağırırken, öte yandan da, gerçekte bütün peygamberlerin tebliğlerinin esasını teşkil eden ve İslâmiyette kemâle ermiş bulunan bu tevhid akidesi etrafında diğer din mensuplarını da birleşmeye davet etmektedir: "**Ey ehli Kitab, geliniz aramızda birleşebileceğimiz bir kelime etrafında toplanalım. O da: Allah'tan başkasına kulluk etmemek, O'na hiç bir ortak koşmamaktır**" (Ali İmran, 64).

Öte yandan Kur'ân-ı Kerîm, insanları tevhid inancı etrafında birleşmeye çağırırken, bu davetini belli bir millete, sosyal çevreye veya gruba yapmaktan, hitabını bütün insanlığa yöneltmek ona evrensel bir özellik vermektedir ki, bu husus Kur'ân-ı Kerîm'in manâ etrafında mükemmel sosyal bütünleşmeyi gerçekleştirmede en önemli özelliklerden biridir. Kur'ân-ı Kerîm'in her yerinde bu konudaki davet geneldir ve evrenseldir. Bu hususta

Kur'ân-ı Kerîm'de sık sık **"Ey insanlar!"** veya **Ey inananlar!"** gibi hitap tarzlarının kullanıldığını görmekteyiz. İnsanlar veya inananlar çeşitli ülke, millet, kültür, sosyal çevre ve mevkiden olabilirler. Ancak, onlar Allah katında birdirler. Nitekim, Kur'ân-ı Kerîm, bütün müminleri **"din kardeşliği"** bağı altında birbirlerine bağlamış ve kenetlemiştir. Kur'ân-ı Kerîm **"Müslümanlar kardeşler"**(Hucurat,10) buyurarak bunu açıkça beyan ediyor ve böylece inananları sevgi ve kardeşlik bağı altında yekvücûd olmaya çağırıyor. Müminlerin oluşturduğu bu kardeşlik birliği içerisinde her çeşit sosyal farklılıklar kaynaşacaktır. Cemaatle kılınan namaz ve hac ibadeti sırasında müminlerin teşkil ettikleri birlik tabloları bu bütünleşmenin canlı örnekleridirler. Kur'ân-ı Kerîm, **"Ey insanlar, gerçekten sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Sizi (sırf) birbirinizle tanışmanız için milletlere ve kabilielere ayırdık. Şüphesiz ki sizin Allah katında en şerefliiniz takvaca en ileride olanınızdır"**(Hucurat,13) buyurarak insanlar arasında hakikatte üstünlüğün ancak takva yoluyla olabileceğini, bunun ötesindeki farklılıkların bir şey ifade etmediğini belirterek insanları birlik ve beraberliğe, sevgi ve dostluk içinde anlaşıp kaynaşmaya çağırmaktadır. Aynı şekilde, Kur'ân-ı Kerîm, **"Allah'ın ipine sımsıkı sarılın, sakın dağılmayın. Allah'ın size olan nimetlerini hatırlayın. Siz birbirinize düşman iken sizin kalplerinizi birleştirdi. Onun nimeti sayesinde kardeş oldunuz. Siz ateşten bir uçurumun kenarında idiniz, sizi oradan çekip çıkardı"**(Ali İmran,103) buyurarak, aynı birlik ve kardeşlik ilkesini vurgulamaktadır. Bunun gibi, **"Allah'a ve Resulüne itaat edin, sakın nizaa düşmeyin"**(Lokman,17) buyrulurken de hep müminleri bu ideal birlik ve bütünleşmeye teşvik edici, barış ve kardeşlik üzerinde durulmaktadır. Yine Kur'ân-ı Kerîm'de sık sık vurgulanan **doğruluk, sabır, itaat, iyilik ve yardımseverlik, çalışkanlık, af ve merhamet ...** gibi bir müminde bulunması istenen güzel huylar, inananların birbirleriyle sevgi bağı altında sıkıca kaynaşmasını sağlayıcı önemli moral faktörler olarak dikkati çekmektedirler. Kur'ân-ı Kerîm'de sosyal bütünleşmeye yöneltici bu tür örnekleri oldukça çoğaltmak mümkündür. Gerçekte ise, konuya bütünleşme açısından bakıldığında Kur'ân-ı Kerîm'de geçen bütün emir ve yasaklar, teşvikler ve tavsiyelerin, namaz, oruç, zekât,

sadakalar, hac, kurban, Allah'ı anmak gibi bütün ibadetlerin hep sosyal bütünleşmeyi sağlamaya yönelik faktörler oldukları ifade edilebilir.⁸

4. Teoriden Pratiğe

Kur'ân-ı Kerîm'de sosyal bütünleşme konusundaki yukarıdaki tespitlerin, şimdi de uygulamadaki durumuna geçmek gerekirse, şüphesiz bu konuda Hz. Peygamber döneminin bizim için ilk ve canlı örnek olduğunu belirtmemiz gerekir. O dönemden zamanımıza kadara müslüman topluluklar içerisinde Kur'ân-ı Kerîm'in sosyal bütünleşme ile ilgili prensiplerinin tatbikatındaki durumunun bütün genişlik ve derinliği içerisinde ele alınışı ise bu çalışmanın sınırlarını kat kat aşan engin bir araştırma konusudur. Bununla birlikte burada konu ile ilgili bazı hususlara işaret edilebilir.

İslâmiyet ve sosyal bütünleşme konusu üzerinde önemle durmuş bulunan M. Watt, "**Islam and the Integration of Society**" (İslâm ve Toplumun Bütünleşmesi) adlı eserinde, karmaşık bir hadise olduğunu ifade ettiği İslâmiyeti ve orada ortaya çıkan belli başlı dinî, tarihi ve sosyal hadiseler ve gelişmeleri ekonomik durum ve gelişmelerle münasebete koşmak suretiyle, müslüman toplumların sosyal bütünleşmesinde ekonomik faktörün önemini vurgulayarak, sırf dinî faktörün bütünleştirici rolünü talî dereceden addetmek eğilimini göstermektedir. Buna karşılık T. Izutsu, Kur'ân-ı Kerîm'in, Cahiliye devrindeki kan akrabalığı bağı üzerine kurulu toplum anlayışı yerine, dinî inançlara dayalı toplum anlayışını getirdiğini öne sürmektedir. Mamafih, bir kısım din sosyologlarının, orada tabîî bağlarla dinî bağların çakışması sebebiyle "**tabîî dini gruplar**" adını verdikleri, kabile düzeninin hakim olduğu toplulukların da bir bakıma dinî topluluk şekilleri olmalarına karşılık, Izutsu'nun Kur'an'a atfettiği ve din sosyologlarının "**münhasıran dinî gruplar**" adını verdikleri topluluk şekilleri içerisinde tabîî bağların kendi ölçülerinde önemlerini korumaya devam ettikleri gerek tarihî ve gerekse sosyolojik, çeşitli örnekleriyle bilinen bir husustur. Öte yandan, Amiran Kurtkan, "**tabakalaşma yapısı bakımından verilen statülerle şekillenen bir tabakalaşma piramidine sahip zümre cemiyeti modelini temsil eden Orta Çağ Hristiyan cemiyetlerinin sosyal bünyelerinin statik**

⁸ Günay, age., s.315-317.

karakterinden doğan ve dinin bağlayıcı rolü sayesinde bütünleşen bir sosyal entegrasyonu arzetmelerine karşılık, kölelikten kurtuluş için mümkün olan her türlü sosyal mobilite kapılarını ardına kadar açan İslâm âleminde Avrupa'nın karanlık çağına rastlayan bir devirde, hiç bir sosyal tabakanın ezilmesine imkân vermeyen mükemmel iç kuvvetlere sahip bir bütünleşmenin mevcut bulunduğuna" işaret etmektedir. Gerçekten de, Kurtkan'a göre, meselâ, Osmanlı İmparatorluğunun yükselme devrindeki bütünleşme, manâ etrafında birleşmenin mükemmel bir örneğini temsil etmektedir. Ne Türk ne Müslüman olmayan grupları dahi bir dış halka halinde Türk-İslâm nüfusun kültürel değerlerine istekle yönelten bu entegrasyon durumu, İmparatorluğun bütün müesseselerinde yükselme devri boyunca hep aynı (içten pekiştirici) prensiplerin kökleşmiş olmasından kaynaklanmakta olup; bu prensipler: içten büyümeye imkân veren maddî şartlar, orta sınıflaşmaya yol açan kültürel değerler; ve maddî-manevî hedefleri muvazene halinde tutan ve bir noktadan sonra maddeyi manâ hedefi için basamak haline getiren değer hükümleridir. Ancak yine Kurtkan'ın gayet yerinde olarak ifade ettiği üzere yükselme devrinde böylesine mükemmel bir bütünleşmeye imkân veren bu pekiştirici öz, gerçekte kaynağını İslâmiyetin sosyal gelişmeyi sağlayıcı özünden almakta olup, bu öz ruh, maalesef sonraki devrede kaybedilmiştir. Öyle ki, Ülkemizde, meselâ mezhep şuuru farklılıkları ile sosyo-ekonomik tezadın, milliyet duygusunu ve dolayısıyla da milli birlik ve bütünleşmeyi yıpratmış gerçeği, ancak Cumhuriyet döneminde idrak edilmiş bir husustur.

Gerçi zamanımızda eğitim ve öğretimin yaygınlaşması ve aynı şekilde kitle iletişim araçlarının son derecede gelişip yaygınlık kazanması, sosyo-kültürel farklılıkları azaltmada önemli roller oynamaktadırlar. Ancak, çağımızda ferdin davranışları ile toplumun arzuları arasındaki uyumsuzluklar; müesseseler, gruplar ve tabakalar arası ahenksizlikler, siyasi ve ideolojik farklılıklar ve nihayet maddi kültür alanındaki hızlı gelişmelere karşılık, manevi kültür alanındaki gelişme ve değişmelerin aynı tempoda seyretmeyişi, günümüzün modern ve dinamik toplumlarını, önemli sosyal bütünleşme sorunları ile karşı karşıya bırakmaktadır. Sosyal farklılaşmanın ileri derecede gerçekleşmesi, işbölümü ve uzmanlaşma, sosyo-kültürel hayat yelpazesinin çeşitli dilimlerini adetâ birbirinden ayırarak, kompartmanlaşmalara ve gide-

rek ferdiyetçilik ve yalnızlığın yaygınlaşmasına imkân vermiştir; ve işte bu bakımdan Freyer'in belirttiği üzere, dinin toplum hayatındaki birleştirici ve bütünleştirici rolünün önemi günümüzde daha da artmıştır. Öyle ki, bu rolü dolduracak başka hiçbir profan mutlak değer de mevcut görünmemekte ve modern toplumların, ancak dinin manevî bütünleştirici etkisi sayesinde çalkantı ve çözülme problemlerinin pek çok yönleriyle üstesinden gelebilecekleri anlaşılmaktadır.⁹

Esasen **din**, -ve özellikle de **İslâm dini**- temelde, **milli birlik ve bütünleşmenin** vazgeçilmez aslı unsurudur. Böyle olduğu içindir ki, meselâ İslâmiyet, modern dönemde Müslüman milletlerin hemen hepsinin teker teker milli bütünleşmelerini sağlamada ana rollerden birini oynayabilmiştir. Bu bakımdan, -gerçi yine temelde İslâmiyet ile rasizmi bağdaştırmaya kalkışmak asla mümkün görünmemekle birlikte, öte yandan, bu tezattan hareketle din ile milliyeti de birbirine zıtmış gibi göstermeye kalkışmak, dinin gerek özünü ve gerekse sosyal fonksiyonları ile bunların dinamiğini bilmemekten ileri gelir. Şu halde, özellikle İslâmiyetin yukarıda işaret edilen, manâ etrafında birleştirici ve bütünleştirici dinamik ilkelerinin, iyi anlaşılıp olumlu şekilde yorumlandıkları sürece, hızlı sosyal değişimler ve aynı zamanda önemli toplumsal bütünleşme problemleri ile karşı karşıya bulunan toplumumuzun fertleri ve müesseselerinin ahenkli bir şekilde kaynaşması ve bu yolla büyük çoğunluğu Müslüman olan halkımızın milli birlik ve bütünleşmesinin daha sağlam bir biçimde sağlanması bakımından, sahip buldukları önemi kanaatimizce hiçbir şekilde gözardı etmemek gerekir.¹⁰

B. SOSYAL ÇÖZÜLME VE DİN

1. Sosyal Çözülme Nedir?

Sosyal çözülmeyi tanımlamadan önce bir süreç olarak çözülmeyi ne demek olduğuna bakacak olursak onun, toplum içerisinde var olan ve ona "toplum" niteliği kazandıran kurum ve grupların ahenkli uyumundaki bozulduğu ifade ettiğini görürüz. Fertteki çözülme ise, insan olarak varolmanın anlamı ile bu bilincin gerektirdiği davranışlar ve diğer insanlarla olan ilişkilerdeki uyumsuzluğu ifade eder. Başka bir deyişle sosyal çözülme; bir toplu-

⁹ Günay, age., s.318-320.

¹⁰ Günay, age., s.320.

luğu meydana getiren sosyal ilişkilerin bütünlüğü bozacak şekilde gevşemesi, bir toplumu ayakta tutan inanç ve değerler sistemlerinin etkinliklerini yitirmesi, sosyal kurumların yeni norm ve değerlere uyum sağlayamaması, bir toplumda maddi ve manevi kültür unsurlarının bir araya gelerek bir anlam ifade edecek ve işleyen bir bütün meydana getirecek tarzda birbirlerini tamamlayamamaları halidir.¹¹

2. Sosyal Çözülme Tipleri

Sosyal çözülme temelde iki tip olarak karşımıza çıkmaktadır: Kurumsal Çözülme ve Bireysel çözülme. Kurumsal çözülme uyum halinde bir toplumun oluşabilmesi için sosyal kurumların benzer veya birbirine yakın ilkelelerinin ve amaçlarının bulunmaması durumudur. Bireysel çözülme ise ferdin psikolojik yapısında meydana gelen birtakım patolojik durumlar değil, sosyal bir varlık olarak gerek diğer fertlerle gerekse sosyal grup ve kurumlarla arasında ortaya çıkan kopuş halidir. Kurumsal çözülme de kendi arasında; ahlaki, dini, iktisadi ve siyasi çözülme olarak kısımlara ayrılmaktadır:

Ahlaki çözülme ahlak ile dinin özdeş kabul edildikleri toplumlarda ahlakın dinden ayrılması sürecini ifade eder. Dini çözülme dinin fert ve toplum üzerinde veya bireysel yaşayış ve toplumsal kurumlar üzerinde bulundurduğu yaygın etkisini kaybetmesidir. Weber'in "dünyanın büyüünün bozulması" dediği veya sekülerleşme adı verilen süreç bu çözülmenin diğer ifadeleleridir. İktisadi çözülme ekonomi kurumunun toplumun ahenkli işleyişine yardımcı olacak görevlerini yerine getirmemesi durumudur. Siyasi çözülme ise siyasi sistemde görülen istikrarsızlık şeklinde kendini gösterir. Bürokrasinin artması, rüşvet, adam kayırma, usulsüzlük ve devlet adamlarının yetersizliği diğer göstergelerdir. Bu arada toplumda ekonomik ve sosyal problemlerin ortaya çıkması ve ihtilal ve devrim gibi olayların patlak vermesi de siyasi çözülmenin sonuçlarındandır.¹²

3. Sosyal Çözülmenin Nedenleri

Sosyal çözülmenin nedenleri arasında başlıca; sanayileşme, kentleşme ve göç, ekonomik problemler, hızlı ve dengesiz sosyo-kültürel değişme,

¹¹ Bilgin, age., s.13 ve 18.

¹² Bilgin, age., s.20-25.

toplum hayatına müdahale eden savaş ve devrimler gibi beklenmedik durumlar, ahlaki gerileme, bu arada ahlakın yeni değerleri olarak hazcılık ve faydacılık, cinsel devrim yabancılaşma, aile kurumundaki çözümler, sosyal şiddet ve suçluluk oranlarındaki artış sayılabilir.¹³

4. Sosyal Çözülme ve Din

Din kurumunun günümüzdeki siyasal kurum gibi diğer sosyal kurumların şekillenmesinde etkin olduğu toplumlarda dini çözülme tüm toplumu etkilemektedir. Ancak tarih içerisinde sosyal farklılaşma sonucunda eş zamanlı olarak bir de kurumsal farklılaşma süreci meydana geldiği için eskiden dinin boyunduruğunda olan kurumlar da başta ekonomi ve siyaset kurumları olmak üzere dinden bağımsızlaştılar. Dini değer, norm ve sembollerin toplumun temel sektörlerinden uzaklaştırılması sürecine sekülerleşme dendiğini kaydetmiştik. Bu çerçevede din bütünleştirme ve meşrulaştırma işlevini büyük ölçüde yitirmiştir.

Tarih içerisinde din en yaygın ve etkin meşrulaştırma aracı olarak karşımıza çıkar. Din beşeri açıdan tanımlanan realiteyi nihai, evrensel ve kutsal bir realiteye bağlayarak yasallaştırmaktadır. böylelikle sosyal kurumlara nihai emniyet ve kalıcılık görünümü verilmiş olur. Farklı bir deyişle beşeri olarak kurulan sosyal düzene kozmik bir statü verilmiş olur. Dini bakımdan meşrulaştırılmış bir toplum düzenine karşı gelmek, daima düzensizliğe (anomi) saplanma tehlikelerine dalmak, karanlığın ilkel güçleriyle sözleşme yapmak demektir.¹⁴

Dinlerin bütünleştirici etkileri yanı sıra yıkıcı ve birliği bozucu etkilerinin de bulunduğunu daha önce ifade etmiştik. Zira her yeni din eski anlayışlar ve eski kurumların anlamlarını ve varoluş sebeplerini kaybettikleri yeni bir dünya ortaya koyma amacındadır.¹⁵

¹³ Bilgin, age., s.49-107.

¹⁴ Peter L., Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1993, s.61-67.

¹⁵ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, İstanbul:MÜFV Yayınları, 1995, s.66-67.

C. KONUNUN METAFİZİK, MİSTİK VE TEOLOJİK BOYUTLARI

Bilindiği gibi dinler ve bütün düşünce sistemleri Allah, kâinat ve insan ilişkileri etrafında dönüp durmuşlar ve değişik bakış açılarından bunlar arasında ya tek yönlü (monolektik) ya çift yönlü (dialektik) ya da üçlü (trialektik) bir ilişkinin bulunduğunu varsaymışlardır. Bunlardan en temel veya tek gerçek varlık olarak kabul edilen Allah'ın değişik tezahür biçimlerinden olan; Zât, sıfatlar, isimler ve fiillerinden ilk önce zamandışı (akronik) bir sonralıkta insan ve onların ruhî toplulukları, ardından da tarihsel bir sonralıkta (kronik, izâfî ve mutlak zaman), mevcut halleriyle tabiat, insan ve toplum yaratılmışlardır. Köklü bir metodolojinin tutarlı bir temelini atmak için şunu belirtmek gerekiyor ki; Mutlak Varlık olan Allah'dan başlayarak yaratılmışlara doğru mutlakin zıddı olan belirlenmişlik, sınırlanmışlık ve görecelik (izâfî) nitelikleri kendini dışa vurmaktadır. Başka bir deyişle dikey bir çizginin yukarısından bir bakışla söz konusu niteliklerin ya giderek azalmakta ve kaybolmakta ya da aşağıdan bir bakışla artmakta ve varlık kazanmakta oldukları görülmektedir. Diğer bir ifadeyle Varlık, "nisbî bir Mutlaktır" ya da "nisbî olarak Mutlak" olduğu oranda, yani yaratıldığı oranda Tanrı'dır. Çünkü Saf Mutlak varlık yaratmaz¹⁶. İster geleneksel felsefe isterse geleneksel dinler açısından olsun insan modeli, tanrı modeliyle içiçe veya yanyana değerlendirilmiş ve adeta şöyle bir formül geçerlilik kazanmıştır: Böyle insanın böyle Tanrı'sı olur (Ya da tam tersine, böyle Tanrı'nın böyle insanı olur). Bir bakıma insanı ele alma biçimi Tanrı'ya ele alma biçimini etkilemiş ve duruma göre tersi de olabilmıştır¹⁷. Siz isterseniz bu yargıyı kendinize göre darbimesel haline getirip, şöyle diyebilirsiniz: Bana nasıl bir Tanrı'ya inandığımı söyle sana kim olduğunu söyleyeyim. Doğrusunu söylemek gerekirse biz bir fenomenler (tezahürler) dünyasında yaşıyoruz ve bu tezahürler ancak onun gerisindeki Örtülü Varlıkla ilişkiye girdiği oranda bir anlam kazanmaktadır.

Aslında fenomenler "ne Tanrı'dır ne de O'ndan başka bir şeydir." Onlar kendiliklerinden herhangi bir şeye, varoluşa ve sığata sahip olan şey bile

¹⁶ Frithjof Schoun, (1988), *İslamı Anlamak*, Çev. M. Kanık, İstanbul: İklim Yay.s.171.

¹⁷ Schoun, (1988), *age.*, s.176.

değildirler. Evrensel İmkân'ın sonsuzluğu nedeniyle onlar insanı yanıltan bir tarzda yokluk tarafından "tüketilen" ilâhî niteliklerdir¹⁸. Yine biz bir imkânlar ve izafiyetler dünyasında yaşıyoruz ve atacağımız her adımı da buna göre atmak zorundayız. Yoksa zorunlu diye olanaklı ve mutlak diye de izâfî bir bakış açısına sahip olmamız elden bile değildir. Allah açısından nisbîlik, önce kendi önünde, daha sonra da değişmelerin "sayısız" fişkırıışları içinde kendini olduğu gibi görme ve kabul etme imkânı sağlayan bir "gölge" ya da "dış çizgi"den başka bir şey değildir¹⁹. Bu değerlendirmeleri biraz daha genişletip konuyu Allah ve (insanın da içinde bulunduğu) âlem ilişkisi çerçevesinde ele alacak olursak esas itibariyle bir kısmı Kur'an'da da geçen şu metaforik kavramlaştırmaları kullanmak zorundayız: Allah ile âlem arasındaki ilişki bir usta-ev ya da bir yazar-kitap ilişkisi gibi olmayıp; Konuşan kişiyle sözü, Fanus (lamba) ile ışık, Güneş ile ısı ve Bir ile sayılar arasındaki ilişki gibidir. Sonrakiler ancak kaynakları ile (ve eş-anlı olarak) vardırırlar, onlar olmadan varlıklarını sürdüremezler. Dünyanın varlığı da aynen böyle Allah tarafından (deyim yerindeyse diyalektik bir ilişki yoluyla) belirlenmektedir.²⁰ Daha başka ifadelerle bu ilişki; Hakikatle hayal, Zat ile ayna, su ile buz, iç ile dış, ateş ile kızarmış demir, letâfet ile kesâfet, vahdet ile kesret, Nâmütenâhî ile mütênâhî, Vacib (zorunlu) ile mümkün (olanaklı) vb. arasındaki ilişki gibidir. Öte yandan topyekün dünyanın bir *hayal* — Hindu terimini kullanacak olursak maya— olduğu kabul edilirse orta ölçekli bir dünya olan sosyo-kültürel dünya, ister istemez insanların tarihî bir hayali gibi olur.²¹ Sözü edilen bu varlık biçimleri arasında diyalektik ve paradoksal bir ilişki bulunmakta olup onu maddî dünyaya yönelik akletme çerçevesinde belirlemek ve sınırlamak, öyle anlaşılıyor ki, zor gözükmektedir. Bu olsa olsa manevî bir diyalektiktir. Çünkü *manevî diyalektik* her şeyden önce insanın dünyevî deneyim ve olağan psikolojisini aştığı kadar, spekülâtif aklının da kavrayamayacağı realiteleri beşerî söylem içine dahil edebilme yeteneğidir. Başka bir deyişle bu diyalektik, basit bir şekilde bir mantık

¹⁸ Schoun, (1988), *age.*, s.143.

¹⁹ Schoun, (1988), *age.*, s.104.

²⁰ Seyyid.Hüseyin. Nasr, (1985), *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, Çev: Nazife Şişman, İst. İnsan Yay.,s. 64.

²¹ Berger, 1993, 151.

sorunu olmayıp, daha çok doğru sözü bulma sorunudur. Her iki sorun da temel kurallar ve tecrübeye gereksinim duyar. Esasen yalnız metafizikle ancak bu diyalektik sebepliliğin ve ilişkinin dikey boyutu ve yatay boyutunu ya da İlâhî ilke'nin mutlaklığı ile onun izâfî görünümünü uzlaştırmak mümkün olmaktadır.²² Öte yandan böyle bir diyalektiğin yatay (senkronik) varoluşla ilişkisi şöyle bir sonuç doğurmaktadır. Belli bir tarihî gelişme içerisinde bir sosyal süreç dinî bir düşüncenin sonucu olurken, başka bir gelişmede aksi bir durum söz konusu olabilmektedir. Yani bu, toplumla insan ve insanla din arasında diyalektik bir ilişkinin bulunduğu anlamına gelmektedir.²³ Bu diyalektik süreci anlamak için mantık ve spekülâtif akıldan ziyade daha başka yeteneklerin de devreye girmesi gerekir. Sözelimi sanat, rüyalar, hayal gücü vb. şeyleri akıl ve bilinci desteklemek için seferber etmeliyiz. Bunlar olmadan aklın ve bilincin sistemik yapısı asla değerlendirilemez. Sistemik bilgelikten yoksunluk ise daima cezalandırılır. Mesela birey, kültür ve ekoloji birer biyolojik sistemdir ve kendilerini oluşturan hücrelerin ya da organizmaların kısmen canlı besleyicileridir. Öyle gözüküyor ki sistemler, herşeye rağmen, kendi ekolojisiyle kavgaya girecek kadar akılsız türleri cezalandırmaktadır. İsterseniz siz "birleştirici bir düzen olarak" bu sistemik güçlere "Tanrı" diyebilirsiniz.²⁴ Elbette buradaki Tanrı yatay içerisinde mündemiç (içkin) olan bir Tanrı'dır. Bu ise Tanrı'nın sadece bir yönüdür.

Burada genel olarak olguların özel olarak da İslamî öğretilerin temel iki boyutu olan dikey ve yatay boyutları, Allah'ın kendi yarattığı ve bir gölge yahut örtü olarak karşısına alıp diyalektik ilişkiye girdiği tarih, tabiat ve toplum açısından irdelenecek olursak sanıyorum önümüze berrak ufuklar açılabilir. Tahmin edilebileceği gibi İslam'ın dikey boyutu artzamanlılığı (diakronizm) simgelemekte ve onun yatay boyuttaki tezahür biçimi ise değişme ve her an değişme şeklinde kendini göstermektedir. Öte yandan yatay boyut ise eşzamanlılığı (senkronizm) simgelemekte olup onun dikey boyuttaki tezahürü değişmemek ya da sosyolojik bir deyimle statüko oluş-

²² Frithjof Schoun, (1976), *Islam and Perennial Philosophy*, London, s. 70 ve 76

²³ Berger, 1993, 84.

²⁴ Gregory Bateson, (1991), "Birleştirici Bir Düzen Olarak Tanrı", *NPQ*, C. 1, Yaz, s. 46.

turmaktır. Esasen insan ve toplumun da içinde bulunduğu yatay boyutu oluşturan tarih ve tabiat; vahyin (dikey boyutun) ilâhî araçları (veya acentaları) olarak da işlev görmekte ve yerine göre birbirleriyle çok yakından alâkalı bulunmaktadır. Mesela tarihi ele alacak olursak İslamî açıdan o, zamanın akışına bağlı olarak değişmeyen ilkelerin o veya bu şekilde etkilendiği olaylar dizisi olarak görülürken; birinciyi (tarih) bir ırmak, ikinciyi (İslam'ın değişmez ilkeleri) ise bir sabit küp yani Kâbe sembolize etmektedir. Bir açıdan müslümanı kendine özgü zaman anlayışı içerisinde; (Hegelyen, doğrusal ve) ilerlemeci tarih anlayışından ziyade akıbet ve eskatoloji (mead) ilgilendirmektedir.²⁵ Ancak daha derinlemesine bir tahlilin; Allah ve Tarih ilişkileri açısından çok yönlü değişkenler ortaya çıkardığı görülmektedir. Kur'anî esriye de uygun olan bazı şematik tahlillerde bu ilişki; Allah'ın tepede bulunduğu, tabanda ise kronolojik (linear) zamanın başlayıp bittiği iki ucuyla bir koni ve bir üçgen sembolizmiyle anlatılır. Ayrıca bir de sırf bu dünyaya mahsus olan bir çevrimle (daire). Sonuçta, devrevî bir zaman anlayışı (cyclic) içerisinde ilâhî mesajın tekrarlamalı (repetitive), onu almaya hazır (receptive) ve ilişkilerin kopuk görüldüğü doğrusal (linear) zaman türleri ortaya çıkmaktadır.²⁶ İslam'ın bu dünya ile sınırlı bir büyük çevrim içerisinde her üç ilişki biçimine de belli bir yer verdiği söylenebilir.

Ayrıca ileride yapacağımız değerlendirmeler için bir kalkış noktası olmak üzere daha değişik tarih ve zaman anlayışları da bulunmaktadır. Mesela bunlardan biri ve bizce önemli olanlardan biri Annales Tarih Okulu'nun zaman anlayışıdır. Orada *tarihsel zaman* değişim sürelerine sahip birimlere bölünmektedir. İlk elde, geleneksel anlatımın temel ve hatta tek ilgisi olan mikro-tarihin hızlı değişimi, ânilik ve dolaylılıkla nitelenen tekil aktörlerin zamanı söz konusudur. İkinci olarak; ekonomilerin, toplumsal yapıların, siyasî kurumların ve uygarlıkların daha geniş hareketlerinin yer aldığı konjonktürel zaman, ki bu beş yıldan başlayıp elli yıla kadar süren bir zaman türüdür. Son olarak uzun süreli zaman söz konusudur ki, orada hemen herşey

²⁵ İlhan Kutluer, (1985), *Modern Bilimin Arkaplanı*, İst. İnsan Yay. 118-121

²⁶ Yvonne Yazbeck Haddad, (1982), *Contemporary Islam and the Challenge of History*, NY. s. 136.

neredeysse durağan bir vaziyette imiş gibidir. Tarihçilerin bu son zaman türü için çağların perspektifine sahip olmaları gerekir. Çünkü en az bir yüzyıl ve daha fazlasını içine alır.²⁷

Esasen bir dini, sosyolojik bir bakışla, sırf tarihi zamana bağlı olarak ele almak ne zorunlu ne de tercihe şayan bir şeydir. Ancak bir toplumun zaman ve mekan içindeki hareketlerini göz önünde bulundurmak gerekiyor. Toplumsal olayları tabiat ve görünen dünyanın çerçevesi içinde ele almanın artık vakti geçmiştir. Bireyler kadar toplumların da bir tabiat üstü, görülmez dünya, kutsal, gizli güç ya da güçler âlemi ve öte dünya toplumu diyebileceğimiz alanla ilişkileri vardır. Dolayısıyla her toplumda bir dinî, bir sivil ve bir tabiat üstü birimler olduğu kadar her dinde de esas itibarıyla, dinî, sivil ve tabiatüstü toplum türleri bulunmaktadır. Başka bir deyişle artık gözle görülür nitelikleriyle bir dinî topluluk, profan topluluk ve tabiat üstü topluluk ayırdımları kendini kabul ettirmeye başlamıştır.²⁸ Bu ayırdımın kabul edilip edilmemesi bir dünya görüşü meselesi olup, daha çok kendini gelenekçi ve modernist ya da idealist ve materyalist bakış açısı şeklinde dışa vurmaktadır. Bu kavramları ya da bakış açıları daha belirgin nitelikleriyle ve konumuzla bağlantılı olarak tasvir eden şey; birincisinde tabii dünyanın bir üst âlemle (tabiat üstü veya gökyüzüyle) göbek bağı koparmayıp sürekli bir etkileşim halinde olduğunu ifade ederken, ikincisinde bu bağın koparılıp dünyanın tek başına bırakıldığı bir manzara söz konusudur. Aslında en temel gerçeklikleri olan tarih, tabiat ve toplumla birlikte bu dünya; yukarı bir âlemin ve onun da üzerindeki yaratıcı İlke'nin değişik sıfat, isim ve fiillerinin bir yansımasından (tezahür, akis, feyz) başka bir şey değildir. Bunu geleneksel dünyadan hangi sıradan insanın algısı veya hangi mütefekkirin eserine bakarsanız bakın rahatlıkla görebilirsiniz. Sözelimi dönemindeki sosyal olaylar üzerinde keskin görüş ve gözlemlerin sahibi olan, uzağa gitmeğe gerek yok, bir Osmanlı tarihçisi Naima'nın, tarihine giriş yaptığı ve konumuz açısından çok ilginç bulduğum şu satırlarında bile görmek mümkündür:

²⁷ Stuart Clark, (1991) "Annales Tarih Okulu", *Çağdaş Temel Kuramlar*, Ed. Quentin Skinner, Çev. Ahmet Demirhan, Ank.: Vadi Yay., s. 199.

²⁸ Ünver Günay, (1988), "Gabriel Le Bras'a Göre Din Sosyolojisinin Araştırma Alanları ve Yöntemleri", *EÜSBED.*, S. 2. s. 22.

“.. Tekâbül-i Esmâ ve sıfâta mazhar olan esnâf-i mahlûkâtı mâhiyyât-ı muhtelif ve isti'dâdât-ı mütenevviaya mazhar itmekle kimi pâdişâh-ı cihân kimisi nâdân ve sakîm olup (ve rafe'nâ ba'dahum fevka ba'din derecât) fehvâsınca ahvâl-i kâinâta muğâyeret ile sebat virüb dâire-i cem'iyet-i mahlûkâtı bu mübâyenet ile muntazametü'l-harekât eyledi”²⁹

Dolayısıyla yeryüzünde görülen her türlü harekât ve sekenâtin, oluş ve bozuluşun (ki dünya tam da böyle bir yerdir), çözülme ve bütünleşmenin bir yukarı âlemle veya Allah'ın isimleri ve sıfatlarıyla yakından ilişkisi bulunmaktadır. Sözgelimi el-Ehad ve el-Vâhid Allahu Teâla'nın birer sıfatı olup, bölünme ve çokluk (kesret) yaratılmışlara mahsus özelliklerdir. Kesret vahdetten doğduğu ve tevhid ilkesine bağlı olduğu anlamıyla birliğin bir yansımasıdır.³⁰ Kesretin sosyo-kültürel dünyadaki karşılığı çoğulculuk olup esas itibarıyla dünyevîleşmenin bir ikiz kardeşinden başka bir şey değildir.³¹ Bu durumda öyle gözüküyor ki, gerek düşünürler ve sosyologlar gerekse gelenekçiler ve modernistler dünyevîleşme konusunda boş yere birbirleriyle tartışmaktadırlar. Yine öyle anlaşılmaktadır ki, ister tasvîri anlamıyla modernleşme olsun isterse dünyevîleşme (bunların bireysel bilinçte karşılığı da vardır veya belki de oradan başlamaktadır) kesretin ve çoğulluğun bir sonucu olup, tamamen yine betimleyici anlamıyla hem dünyevîleşme hem de çoğulculuşma, bu açıdan bir dereceye kadar kaçınılmaz olgular olarak görünmektedir. Daha doğrusu bu iki olgu, yukardan bir bakışla sanki Bir'in yansımaları, aşağıdan bir bakışla ise biz'lerin yansımaları gibidir. Yanlış anlaşılırsa yine düzeltelim, dünyevîlik ve çoğulluk bizim elimizde olmayan olgular (vâkıa) iken dünyevîleşme ve çoğulculuşma sanki bizim elimizde olan olgumsu (vâkıamsı) şeyler gibidir. Velhasıl bu açıdan; vahdet ve kesret, dinî ve dünyevî, bütün ve parça tamamen kişinin içinde bulunduğu konumdan baktığı açıyla ilgili birer farklılaştırma örnekleri gibidir. Öte yandan bunlardan birinciler asıl, diğerleri ise ârizî olgular gibidir. Yani buna göre bir bakıma birlik asıl ayrılık ârizî, vahdet asıl, kesret ise izâfidir. Bütün mesele kesrette vahdeti görebilmeye bağlıdır.

²⁹ Mustafa Naima, (1283) Tarih-i Naima, C.I İst., s. 2.

³⁰ S.H. Nasr, (1992), "İslam Birliği", Çev. Yusuf Yazar, *İlim ve Sanat*, S.32, s. 13-15.

³¹ Peter L. Berger, (1969) *A Rumour of Angels*, NY.s, 30.

D. DİN VE DÜNYA İLİŞKİSİ

Böyle bir başlık altında herşeyden önce şunu belirtmeliyiz ki, metakozmik (âlem-ötesi) alandan makrokozmiğe (büyük âlem) ve din-ötesinden dinî olana geçiş kastedildiği kadar, kozmik (âleme ait) ve dinî olandan evrensel (küresel, dünyevî) ve dinlerarası olana (veya alana) geçiş de kastedilmektedir. Burada biz her ne kadar yukardaki belirlemelerimizden çok ayrı şeyler olmasa da kapsamı biraz daha daraltılmaya çalışılmış gözlemlere yer vereceğiz.

Esasen Weber'den itibaren gelişmekte olan biçimiyle din sosyolojisinin ilgi alanlarının başında da kapsamı biraz dar olan bu tür bir problemin yer aldığını belirtmek zorundayım. Yani kısaca din ve dünya ilişkisi problemi. Dinin en önemli ögesinin Tanrı olduğunu kabul edersek, insanın Tanrı ile ilişkisi, yerine göre onun dünya ile olan ilişkisini gölgelemekte ve hatta kesebilmektedir. Ayrıca kişinin uluhiyetle olan ilişkileri, dünyevî sosyal ilişkilere (sözgelimi, efendi-uşak, baba-evlat, dost-dost, seven-sevilen vb.) rahatlıkla benzetilebilir. Dua ise bu ilişkilerin anlam kazandığı en uygun ortamdır.³² Son gelişmeler ışığında din sosyolojisi yukarda da belirttiğimiz gibi toplumları üç kategoriye ayırmaktadır. Bunlar dinî birlik, sivil alan ve tabiat üstü alanlardır. Bu alanlar G. Le Bras'ın deyişiyle dinî topluluk, dünya ile ilişkiler ve öte dünya alanları olarak da adlandırılabilir. Dünya ile ilişkilerde her dinî cemaat dünyevî gücün unsurları hakkında belli bir hükme sahiptir. Mesela, siyasî iktidar karşısında Hıristiyanlığın itaati, Budizm'in kayıtsızlığı, (İslam'ın içiçeliği) ve kimi mezhebler ve zahitlerin ise düşmanlığı söz konusudur. Ayrıca ekonomik, sosyal, ahlâkî ve düşünsel hayatla din arasında da gelgitli durumlar yaşanmaktadır. Bir örnek, profan toplum ve dinî toplum gibi.³³ Daha önce de değindiğimiz gibi topluluk, hareket ve biçim bakımından dünyevî özelliklere sahiptir.³⁴ Fert ise öyle değil. Onda dinî özellik ve yetenekler daha belirgindir. Dolayısıyla her dinde ve dinî birlikte bunalım, dünya ve topluluk ile karşılaşınca (yani serbest dinî tebliğ-

³² Wach, Joachim, (1987), *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev. Battal İnandı, Ankara: AÜİFY., s. 9 ve 13.

³³ Günay, 1988, 16-21.

³⁴ Wach, 1987, 14.

le) kendini belli etmektedir. Her yeni inanç, yeni bir dünya yaratır. Bu yeni dünya önündeki iki büyük engel ise “tabiî” ve “tarihî” olandan gelen engellerdir. Serbest dinî tebliğ bu iki unsura hep kuşkuyla bakagelmıştır. İkisi de sonuçta ya takdis ya da reddedilmiştir. Her büyük fikir gibi dinî tebliğ de sosyolojik açıdan iki türlü etki yapar: olumlu ve olumsuz. Başka bir deyişle onun alıcıya göre değişen paradokslu bir şekilde çifte tesiri vardır. Olumlu veya bağdaştırıcı bütünleştirme tesiri ile olumsuz, yıkıcı ve birliği bozucu tesir. Bu değişiklikler yerine göre ihtilalci de olabilir ve herşey geleneksel unsurun yeniden yorumuna (tasdik) verilecek genişliğe bağlıdır.

Başka bir deyişle dinî tebliğ, öteden beri mevcut olanları ya onaylar ya da reddeder. O her ne kadar evrensel eğilimli ise de, başlangıçta belli bir insan topluluğuna hitap eder.³⁵ Dinler bir bakıma tebliğ olunmak için bir pilot bölge seçerler. Oradaki tabiî ve tarihî bağ, yeni din için tıpkı bir füze rampası gibi bir işlev görür. Sonra mesajını oradan uzaya yani evrene iletir. Yoksa orasıyla bağımlı bir değişken ya da diyalektiğin öbür ucu gibi işlev görmez. Eğer diyalektiği ve bağımlılığı, maddî diyalektik değil de manevî olarak ve bağımlılığı da maddî değil de manevî bağımlılık olarak düşleyebiliyorsanız mesele yok. Yani din ilk başladığı tarihî, tabiî ve toplumsal çevre ile böyle bir ilişkiye sahiptir.

Dinin, yeniden, topluluk ve dünya karşısındaki olumlu ve olumsuz etkilerine dönecek olursak, Wach’ın sözünü ettiğimiz sosyolojik bakış açısını, Berger’in şu felsefî ve antropolojik bakış açısıyla zenginleştirmemiz mümkündür. Ona göre din; tarihte hem dünya-idâme ettirici hem de dünya-sarsıcı bir güç olarak belirginlik kazanmıştır. Sözkonusu bu her iki görünümde de o, hem yabancılaştırıcı hem de yabancılaşmadan-arındırıcı olagelmıştır. Dinî teşebbüsün (veya tebliğin) çoğu kere bir bakıma kendine özgü içsel nitelikleri nedeniyle birinci özelliği (yabancılaştırıcılığı) kendini belli ederken, önemli durumlarda ise ikinci özelliği (yabancılaşmaktan-alıkoyuculuğu) gün yüzüne çıkmaktadır.³⁶ Dinin yabancılaştırıcı olduğu durumlarda en büyük paradoksu, sosyo-kültürel dünyanın, içerisinde, kendisinde bir anlam bulduğu realiteyi hızlı bir biçimde insansızlaştırması (yani bir hayal imiş gibi bir

³⁵ Wach, 1987, 8 ve 1995, 42.

³⁶ Berger, 1993, 154

duygu vermesi) sürecidir. Ama bir kimsenin çıkıp; yabancılaşmanın dahi kainatı beşerî açıdan anlamlı kıılma arayışındaki dinî bilinç tarafından ödenen bir bedelin karşılığı olduğunu söylemesi, ayrı bir konudur.³⁷ Köklü bir dinî bilinç kâinata, ya bir sineğin kanadı kadar değersiz ve hayalimsi gibi bir şey olduğu için yabancılaşır ya da kainat, sözü edilen iki şey gibi basitleştiği için dinî bilinç onu dönüştürür ve bu arada kendisi de onunla birlikte dönüşür.

E. KONUNUN SOSYO-KÜLTÜREL BOYUTLARI

Burada biz geleneksel (yerleşik) sosyolojik teorinin medeniyetler arası ya da uygarlıklar sosyolojisi yaparken kullandığı büyük boy kuramların yerini saptırıp onları burada olduğu gibi orta boy kuram içerisinde ele alıyoruz, ama Allah ve İnsan arasındaki dikey boyut ve yine bu ikisi arasındaki tarih, tabiat ve toplumla belirlenen yatay boyut arasındaki varlık zincirlerini; maalesef sözü edilen bilimsel şablona oturtmakta epey zorlanılacağını ifade etmeliyim. Dolayısıyla gerek entellektüel gerekse bilimsel bir çabanın sözü edilen iki boyuttan birini diğerine feda etmeme veya indirgememe gibi şayet belli bir endişesi varsa, ister istemez onları yeni şablon ya da kavramlarla ifade etmek zorunda kalacaktır. Burada biz yatay boyuttan üzerinde durmak üzere seçtiğimiz toplumsal veya sosyal bütünleşme ve çözülme sorununu; tarihî, tabii ve ilâhî yönleriyle ele alırken aynı endişeyi taşımakta olduğumuzu belirtmeliyiz. Hal böyleyken kendi belirlediğimiz ölçeklerin de sırf tasvir ve yöntem araçlarından başka birşey olmadıkları ortadadır ve kesin olmayan göreceli bir yönü bulunmaktadır.

a. Tanımlama sorunu

Ele aldığımız konuyu fazla aktüalize etmeden yerleşik tanımlamalardan hareketle tanımlayacak olursak sosyal çözülmenin daha çok; uyumsuzluk, çatışma, bozulma ve eşgüdümsüzlük gibi kavramlarla ifade edilmeye çalışılırken; sosyal bütünleşmenin; toplumdaki küçük ya da alt gruplar, cemaatler, menfaat birlikleri, müesseseler gibi sosyal yapının çeşitli unsurları arasındaki tamamlanma ve kaynaşma durumunu ifade ettiğini belirtmiştik. Başka bir açıdan o, bir toplumu meydana getiren fertlerin, farklı grupların ve daha geniş muhtelif ünitelerin karşılıklı bağımlılık ve ahenk içerisinde bir düzen

³⁷ Berger, 1993, 155.

teşkil edecek şekilde birleşmeleri sürecinden ibarettir. Sosyal bütünleşme normatif ve fonksiyonel bütünleşme şeklinde iki tipe ayrılmaktadır.³⁸ Toplumda işlevsel bir işleyişten ziyade çatışmaya dayalı bir işleyişin hakim olduğunu öne süren Çatışmacı Teoriler, toplumu homojen bir bütünlük olarak görmeyip, belli çıkar gruplarından oluştuğunu ve sosyal dengenin de ancak söz konusu grupların çıkarlarının dengelenmesi ile mümkün olacağını öne sürerler. Çatışma tek başına ne olumludur ne de olumsuz. Bu açıdan, sosyologlar dört tip çatışma modeli ayırtmakta ve işlevsizlikten bir işlev türetmeye çalışmaktadırlar. İlkini o, gruplar arası ve gruplar içi dengeyi parçalama anlamında bir *çözme işlevi*, ikinci olarak gruplar ve topluluklar arası çatışmanın doğal olarak herhangi bir grup ve topluluğun iç dinamiklerini ayakta tuttuğu için *bütünleştirme işlevi*, üçüncü olarak, belli bir dinî grup veya inanç içerisinde güç, imtiyaz ve prestij mücadelesinde din içi yaygın bir unsur olarak fikrî çatışma (yani laik-antilaik, modernist-muhafazakâr, köktenci ve uyarlayıcı gibi grup içi fikrî çatışmalar), nihayet sosyal değişimin bir kaynağı olarak çatışma. Burada statükocular ile değişim yanlıları ve bir de yine yukarıda sayılan tipler yer almaktadır. Bu son duruma bilim, teknoloji, ulusçuluk ve devlet gibi bir kısmı yeni bir kısmı da eski ve harricî olgular sebebiyet verebilmektedir.³⁹

b) Tarihi Arkaplan

Üzerinde durduğumuz konu herşeyden önce müslüman toplumları ilgilendirdiği için dünya-tarihsel bir bakış bizi ikinci elden ilgilendirmektedir. Dolayısıyla burada biz din-içi birliğe ve bütünlüğe engel olan veya onları destekliyen tarihî ve fenomenolojik unsurlar konusu etrafında dönmeğe çalışacağız.

Birliğin önündeki engelleri genel olarak önce iç ve dış sebepler diye ikiye ayırmak gerekir. İçteki sebepler dıştaki görünen birliğin olmayışında en önemli ve merkezi sebepler olarak görünmektedir. İslamî açıdan birliğin tekdüzelik ya da aynılık olmadığını hemen burada açıkça ifade etmemiz gerekiyor. İnsan düzeyinde birlik demek, erkek olsun kadın olsun farklı unsurların, değişik farklı etnik grupların, kabilelerin ya da sosyal sınıfların

³⁸ Ünver Günay, (1989), "Din ve Sosyal Bütünleşme", *EÜİFD*, S. 6., s.3.

³⁹ K. A. Roberts, (1990), *Religion in Sociological Perspective*, California, s. 60-71.

daha üst bir ilke vasıtasıyla bütünleşmesi demektir. Batınî birlik ise ruhun çeşitli eğilimlerinin ya da zihindeki düşüncelerin tahribi değil, onların bütünleşmesi demektir ki bu, insan varlığına tamlık kazandıran aslî bir niteliktir.

Zâhirî sebeplere bakıldığında Hz. Peygamber tarafından oluşturulan Medine topluluğu ve birliği, vefatını müteakib Raşid halifeler döneminde dahi kabilecilik başta olmak üzere ihtilaf unsuru güçlerle karşılaştı. Emevî hükümdarları zamanında Arap-Fars rekabetini yansıtan Suriye ve Horasan garnizonları arasındaki kutuplaşma, Irak'taki Şîî protestosu ve yerleşik merkezlere karşı olan kabilecilik gibi bölünmenin veya anlaşmazlığın diğer büyük güçleriyle de karşılaşıldı. Emevilerden sonraki *politik rekabetler* Abbasîleri İspanya Emevîlerine karşı daha sonra Abbasîleri Fâtımîlere karşı, mahallî idarecileri merkeze karşı ve en sonunda Osmanlıları Safevîlere karşı, vb. kışkırtan bir gerekçe oldu. Benzer şekilde, çeşitli inanç esaslarının Sünnî-Şîî yorumlarından fıkıh mezhepleri arasındaki farklılıklara kadar itikâdî ve fikhî mücadeleler ve sapmalar da ortaya çıkmıştır. Ayrıca Araplarla İranlılar, Türklerle Araplar, Türklerle İranlılar vb. arasında *etnik rekabetler* de vuku bulmuştur.

Bununla birlikte, bu tarihî bölünmelere rağmen İslam uygarlığı Kur'an'ın ve Peygamber'in sünnetinin her yerde var oluşu, İlâhî hukukun uygulanması, Arap-Fars yazısının kullanılması, etnik ve politik sınırları aşan düşünce tarzı ve sanat motifleri ve başka birçok faktör sayesinde önemli bir dereceye kadar birliğini korumuştur. O dönemlerde İslam dünyası politik olarak ilk dönemdeki gibi birleşik değildi ama birlik ideali; dinî, kültürel, düşünsel, sanatsal, sosyal ve ekonomik açıdan büyük ölçüde gerçekleştirilmişti. Yine de kendi içindeki parçalanmışlığa rağmen günümüzü de dahil edersek hâlâ bir İslam ümmeti vardır.

İslam dünyasının adım adım zayıflaması ve Batı sömürgeciliği, mevcut ayrılık türlerini doğurarak daha büyük bir bölünmeye ve birlik kaybına sebep oldu. Sömürgeciliğin İslam dünyasındaki en büyük mirası, Fransız devrimi ürünü Batı tarzı milliyetçilik oldu. Böyle bir milliyetçilik İslam'da da öngörülen vatan sevgisiyle karıştırılmamalıdır. Yeni tip milliyetçilik İslamî özelliklerle çelişen bir milli devlet düşüncesi ortaya koydu. Batılı güçlerin, buldukları farklılıkları şiddetlendirmeye, vurgulamaya ve onları, yönetimini

ellerinde bulundurdıkları müslümanlar arasında kullanmaya çalışmış oldukları çok iyi bilinmektedir.⁴⁰ Dolayısıyla problemin, öyle gözüküyor ki, hem bireysel planda hem de toplumsal planda bir iç ve dış, veya dahilî ve harici boyutunun bulunduğu kabul edilmelidir.

c. Ayrılığın Dinî-Felsefî Tohumları

Gerek mukayeseli dinler ve gerekse özel olarak İslam açısından ayrılık ve farklılaşmanın dinî-felsefî temellerine inen ünlü müslüman düşünür Frithjof Schoun konuyu daha engin bir perspektiften sunma fırsatı vermektedir. Şöyle ki ona göre, her semavî dinde üç seviye var: apostolik, teolojik ve politik. Bunlar sırasıyla Ashab-ı Güzîn'in statüsü, nazarî kelimelerin tartışmaları ve siyaset. Bunların ilki mutlak, diğerleri ise mümkündür. İslam'da siyasi unsur apostolik olanla bir bağlantı kurmuştur. Teolojik mülahazalar ise açıkça sonradan gelmiştir. Sahabenin dramı insanî subjektifliğin dramıydı. Eğer bir yanda iyiler ve öbür yanda kötüler olsaydı mesele yoktu. Meşrep, mizaç, konum, sorumluluk ve kaderdeki farklılıklar bir paradoks doğurmuştu. Yani iyilerle iyilerin trajik mücadelesi paradoksunu. Ancak ihtilaflar şekle aitti, özde ise birlik vardı. Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hilafetindeki çalkantıları değerlendirirken; tıpkı daima araları açık, birleşme ve disipline eğilimli olmayan İslam-öncesi Araplar gibi ihtirash, hırslı ve kavgacı bir kitlenin arasında dengeyi sağlamanın zorluğu hafife alınmamalıdır. Sırf bunun tesbiti bile Yüce Resûl'ün (sav) neyi başardığının çarpıcı bir göstergesidir. Fikir ve çıkar tarihinde iki diyalektik unsurdur. Hz. Peygamber ise bunları birleştirme başarısını göstermişti.

İslamî bünyenin iki ana ifade biçimi olan Sünnîlik ve Şîlik açısından konuyu ele alacak olursak; Şîlik, ilâhî kelâmın dünyevî tezâhürünün — sonunda muzaffer olacak— kaçınılmaz yenilgisi fikri ve azınlığın bir üstünlük ve seçilmişlik oluşuna dayanırken Sünnîlik, İlahî mesajın kaçınılmaz zaferini temsil eden, çoğunluğun bağlandığı muzaffer bir bakış açıdır. Birincide huzûr-u şerif, ikincisinde ise tasdik önemli. (Hz. Ebu Bekir'in sıddikiyetini ve Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'e mahremiyetini düşünün). Birincide (şîlik) azınlık olmak doğruluğun, ikincide (sünnîlik) ise ilhad ve

⁴⁰ Nasr, 1992, 13-15.

sapmanın alametidir. (Bir bakıma ilki çevrenin, ikincisi ise merkezin inanma biçimi olacaktır zamanla). Şiflikte vurgu seçilmişliğe iken sünnilikte cemaate ve yeni inancın çoğunluk tarafından onaylanan biçimindedir. Bu iki unsuru birleştiren ise tarihte Sünnî Tasavvuf cerayanı olmuştur.⁴¹ Bu içerden bakış açısına, sünnî-şîi ayrılmalarının; dinler, düşünceler ve kültürler arası etkileşimin sonucu olabileceğine dair haricî etkenci bir bakışı, burada açık bırakıyoruz.

d. Bir Çözülme ve Bütünleşme Aracı Olarak Ekonomi, Milliyetçilik ve Din

Aslında farklı bir açıdan gerek tarih boyunca gerekse günümüzde ihtilafların, çatışmaların ve kutuplaşmaların arkasında yattığı iddia edilen dinî ve ideolojik gerekçelerin çoğunlukla düzmece gerekçeler olduğu görülebilir. Buna göre düşmanlığı daha çok yerel devletlerin hırsları ve ulusal çıkarları körüklemektedir. Komünist-kapitalist, hıristiyan-müslüman, sünnî-şîi ve katolik-protestan arasındaki sözde dinî savaşlar hep, çatışan yerel devletlerin köklü rekabetlerini maskeleyen savaşlar olmuştur.⁴² Her ne kadar din merkezilik ve etnik merkezilik temel bütünleştirici ve çözücü unsurlar olarak gözüксе de bu ikisine tuz biber eken bir üçüncü unsur daha var ki o da ekonomik statü eşitsizlikleridir. Sözelimi Ortaçağ'daki Haçlı seferleri, ilk elde gerçi hıristiyanlar ve müslümanlar arasında dinî bir çatışma gibi görülürse de yakından bir tahlil bize onun Avrupa'da o zamanlar var olan köylüler arasındaki hatırı sayılır hoşnutsuzluğun hedefini saptırıp, onları oyalamak için kilise tarafından girilen bir savaş olduğunu gösterebilir. Yine halen devam etmekte olan Kuzey İrlanda'daki protestan ve katolikler arasında süregelen çatışmaların temelinde bir sınıflar ve ulusçuluklar-arası mücadelenin yattığı söylenir. Öte yandan burada protestanların daha çok orta ve üst ekonomik sınıftan, katoliklerin ise işçi sınıfı ve ayrılıkçı eğilimlilerden oluşması; dinî farklılığın onların bu konumlarını meşrulaştırma aracı olarak kullanılmasına izin verdiği iddia edilmektedir. Bu gibi durumlarda gördüğü işlev ne olursa olsun dinin, daha çok parçalayıcı işlevsizliği ortaya koyduğu

⁴¹ Schoun, 1976, 91-93 ve İlhan Kutluer, (1993), "Aynı Ümmet, Aynı Medeniyet, Aynı Dünyalar", *İzlenim*, Nisan, s. 75-77.

⁴² Arnold Toynbee ve İkedda, (1992), *Yaşamı Seçin*, Çev.Umut Arık, Ank. AÜY. s. 274.

görülmektedir.⁴³ Benzer durumları farklı dinler ve coğrafyalar için de gözlemlemek mümkündür. Günümüzde halen devam eden, Bosna-Hersek, Azerbaycan, İsrail-Filistin, Türk-Yunan vb. uyuşmazlıklarında görüldüğü gibi sıcak ve soğuk tüm çatışmalarda bazen ekonomik, dinî ve etnik çekişme birlikte bulunabilirken, bazen de din ile diğer ikisi (ekonomik ve etnik) arasında değişik açılardan (tarihi, coğrafi, konjonktürel vb.) ya diyalektik, ya monolektik ya da trialektik bir ilişki bulunmaktadır.

Daha geniş bir perspektiften çağdaş bir değerlendirme önümüze ulusçuluk kadar onun bağlı bulunduğu daha büyük sistemik yapıların baskınlığını ele vermektedir. Neo-marksizan bir bakış açısı koksak da tarihi kapitalizmin öncülüğünü vurgulayan bu yeni anlayışa göre, Dünya-ekonomi dahilindeki devletler, bir devletlerarası sistem içindeki varoluşlarının sınırları tarafından tahdid edilmişlerdir. Bunun bir sonucu şu olmuştur: hiçbir tek devlet veya herhangi bir devleti kontrol eden grup, sınırları dahilindeki ilişkileri keyfine göre dönüştürmede tamamen serbest olamamıştır. Hem ulusçuluk hem de uluslararası kapitalist gelişmenin tarihi eğilimlerinin sonucu olarak ortaya çıktılar. Onlar hem bu dünya-sistemde iktidar sahibi olanların hedeflerine destek olmaya hem de bu sisteme direnme kuvvetlerini cezalandırmaya yaradılar. Bunun sonucu olarak, bu ideolojik akımları ayakta tutan kimlik duygusu kadim zamandan gelen bir şey değil, aksine, dünya-sistemin gelişmesinde belirli özel roller oynayan ve özgül hedefler peşinde koşan siyasî kuvvetlerin bilinçli baskılarının meyvesi olmuştur. Devletlerarası sistem, esasen kapitalist dünya ekonominin siyasî üst yapısıdır ve modern dünyanın kasdı (enine boyuna düşünülmüş) bir icadıdır.⁴⁴

Gerek ulusçuluk ve din gerekse ulusal bütünleşme ve din ilişkileri açısından tutarlı ve evrensel bir tahlilin sahibi, bizim dünyamızdan biri olarak, İbn Haldun'dur. Ondördüncü yüzyılın bu büyük mütefekkirine göre ictimâî hayatın teşekkülü ve dinamizminin enerji kaynağı asabiyet olup, İbn Haldun onun üzerinde önemle durmakla sosyal bütünleşme ve din problemine el atmada da öncülük etmiş bulunmaktadır. Alabildiğine geniş ve akışkan bir

⁴³ R.E. Chalfant, ve diğ., (1987), *Religion in Contemporary Society*, California, s. 39.

⁴⁴ İmmanuel Wallerstein, ve P.D.Philips, (1993) "Ulusal Kimlik, Dünya Kimliği ve Devletlerarası Sistem", Çev. Mustafa. Özel, *Kayıtlar*, S. 29-30, s. 37-38.

anlama sahip olan asabiyet kavramı, genel olarak şu anlamlarda kullanılmıştır: nesebî bağ, dinî bağ, devletin vücudu, kabile ruhu, klan ruhu, grup dayanışması, kabilecilik, askerî ruh, milliyetçilik, sosyal dayanışma, toplumsal iltisak (cohesion), solidarizm, kavmî ve cinsî asabiyet, tesanüd bağı, sosyal irtibat bağı, toplumsallık (sociability), genel olarak dayanışmacılık, toplumsal bütünleşme ve bazen neseb bazen de dinî, hissî ve mefkûrevî anlamda sebep asabiyetini ifade etmektedir. Ayrıca değişik yollardan elde edildiği için en dar şekliyle kan bağından, siyasî bir bağa ve ümmet teriminde olduğu gibi manevî (dinî) bir bağla birbirine bağlı olmaya da karşılık gelmektedir. Yine başka bir ifadeyle o, göçebelerde kan bağı, devlette iktidarın temel dayanağı ve şehirde sosyal bağ olarak da ele alınmaktadır. O ayrıca sosyal bünyenin bir çimentosu ya da onu ayakta tutan bereketli bir enerji kaynağı ve dinamizm veren bir güçtür de. Esasen dinin de içinde bulunduğu maşerî bir kudrettir asabiyet.⁴⁵ Lahbâbî'nin yaptığı bir tarifte ise o, zıtlar diyalektiğini harekete geçiren kuvvet olarak tanımlanır.⁴⁶ Dinî tebliğin maya tutması asabiyete bağlı olduğu kadar, öte yandan dinî davet. (propaganda) yoluyla ancak bir hanedan veya devlet güçlenebilmektedir. Bu konuda Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah halkının himayesine (mene'a) sahip bulunmayan hiçbir peygamber göndermemiştir” (Ahmed b. Hanbel, 2, 533). Yatay bir bakışla bakanlar için önemli ve öncelikli olan asabiyet tabii olan asabiyettir. Diğer taraftan dikey boyuttan bakanlar için ise mefkûrevî asabiyet.

Din-toplum, din-siyaset ve din-tarih ilişkileri açısından asabiyetin arzettiği önemi vurgulamadan önce son bir tahlile göre asabiyet; genel planda, bir topluluğun üyelerinin hep birlikte müşterek bir değeri (bir sülâlenin veya bir inanç sisteminin üstünlüğünü) benimsemeleri ve bu değer uğruna her türlü fedakârlığa hazır olarak çekinmeden öne atılmaları olduğu halde, ferdî planda, insan olmanın, “Allah'ın yeryüzündeki halifesi” olmanın onuruyla ve hayatını mânâlandırılan üstün bir değere sahip olmanın verdiği güçle hiçleşme, dağılma ve yabancılaştırmadan kendisini koruyan, kendine

⁴⁵ Günay, 1986, Günay, Ünver, (1986), “İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun”, *AÜİFD.*, S. 6., s. 81 ve 91.

⁴⁶ Cemil Meriç, (1979), *Ümrandan Uygarlığa*, İst. Ötüken Yay., s 357.

güven duygusuyla başarıma azmi yüksek, şahsiyetli ve hür bir insan tipini simgeler. Daha doğrusu o, gerektiğinde kişinin uğruna canını bile feda edebileceği hayatından daha anlamlı bir üst değeri sembolize etmektedir.⁴⁷ İbn Haldun din ve siyaset ilişkisinde her türlü gruplaşmanın temelinde dahi asabiyet nazariyesinin bulunduğunu anlama ve açıklamaya yönelik bir mütefekkindir. Ona göre din ve asabiyet arasında karşılıklı ve bağımlı bir ilişki bulunmakta olup din, yerine göre etki eden yerine göre ise etkilenen dinamik bir faktördür. Devrî tarih telakkisi yerine, tasavvufî espriye daha yatkın olan “ilâhî bir plana göre asla dönüş” esasının bir tatbiki olarak İbn Haldun’daki devrî toplum anlayışı aslında determinist bir tarih anlayışının sonucudur. Ama bu devrî anlayış, içinde her çöküş aynı zamanda orada dinin de önemli bir değişken olarak yer aldığı yeni bir başlangıca hazırlık olmaktadır.⁴⁸ İlk İslam toplumunun oluşumunda ve daha sonra sosyal bütünleşmede sırf dinî etkenin bütünleştirici rolünü ikinci plana atıp, ekonomik faktörün öncülüğünü vurgulama eğiliminde olan tipik Batılı yaklaşım tarzları da bulunmaktadır.

Günümüze gelindiğinde ekonomi, ulusçuluk ve din ilişkileri açısından önemli bir nokta, dünya ekonomisine yön veren kabilelerin aynı zamanda güçlü bir cemaatçi yapıyı oluşturan akıl dışı manevî güçle hareket etmeleridir. Bugün küresel kabilenin prototipi Musevîlerdir. Kabilecilikte onları Japonlar takip etmektedir.⁴⁹ Bu her iki kabilenin de başarısı geniş çapta ihtiyaçlarını en cemaatçi bir yapıda karşılamaları kadar; din, grup kimliği, aile ve gelenek gibi özünde akıldışı manevî güç kaynaklarına cemaatçi bir konum sağlamalarından kaynaklanmaktadır. Daha doğrusu kabîlevî asabiyet onlara güçlü bir ait olma duygusu kazandırmıştır.

e. Dinî-Hukûkî Bir Çerçeve

Bugün ister ulusal isterse uluslararası ilişkilerde hukuka saygının ve onun üstünlüğüne inancın daha önceki dönemlerden çok daha sık bir şekilde dile getirildiği muhakkak olan bir dönemde yaşıyoruz. Hukukun felsefi ve dinî dayanağı olan Nomos ve Hak, esas itibariyle insânî varoluşun hem

⁴⁷ İ. Erol Kozak, (1984), *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, Pınar Y.,İst., s. 120.

⁴⁸ Günay, 1986, 100-103.

⁴⁹ Joel Kotkin, (1992), "Dünya Ekonomisine Yön Veren Kabileler", *NPQ*, c.1, S.3., s. 50.

dikey hem de yatay boyutlarını içine almaktadır. Başka bir deyişle bu kavramlar herşeyin yerli yerinde olması ve belli bir düzenin öngörülmesi anlamına da gelmektedir. Hak, Hakikatten gelir ve hayatî bir öneme sahiptir. Hakikat, hukukun temel dayanakları olan vahiy, akıl ve kainata eşit derecede yansıdığı için onları belli bir nomos (yasa, düzen) içerisinde bütünleştirir ve gerçek bir nesnellik oluşturur. Vahiy, akıl ve kozmos aynı yasaya göre işlediklerinden kalıcı sistemler hep bu üç kaynağa dayalı olarak yapılmışlardır. Meşruiyetini bu üç kaynaktan almayan hiçbir sistemin uzun ömürlü olması düşünülemez. Dolayısıyla, Hakk (Theos) ve Hukuka (Nomos) dayalı olmayıp, böylece hem büyük alem (makrokozmos) hem de küçük âlemi (mikrokozmos veya antropos) içine alan Kozmos'la uyumlu olmayan bir sistemin de kalıcı olması düşünülemez. Halkın (demos) tek tek insanların (antropos) eşit bir biçimde bir araya gelmesiyle oluşan bir küme olduğunu kabul etmek, modern dünyaya özgü bir düşüncedir. Başka bir deyişle modern dünya halkı (demos), akıl (logos) farklılıklarını görmezlikten gelerek cansız maddeler gibi üst-üste, alt-alta ve yan-yana gelebilen eşit bireylerden oluşan bir ünite olarak görmüştür.

Her hukukta müeyyide bulunduğu ve hatta olmazsa olmaz bir şart olduğu için, sözünü ettiğimiz bu yeni (belki de en eski) hukukî düzenin de müeyyidesi olacak ve her sistem gibi belli bir oranda o da şiddet (ceza) içerecektir. Bilindiği gibi hiçbir sistem —ister beşerî olsun isterse ilâhî— tasarladığı düzeni sağlamak için ne tamamen hoşgörü ne de korku ve şiddete dayanır. Belki bu ikisi arasında gelgit yapar. Din ve şiddet tasarımını bir arada görmek istemeyenler bulunabilir. Tarih boyunca en yoğun ve en vahşî örneklerini din savaşları verdiyse, bunun suçunun bir "ethos" olarak dinin olumlu gücünden ve özünden çok, insanın bozguncu gücünde ve o gücün kör inanca aktarılmasında aranması gerektiği ortadadır.⁵⁰

Dinler karşısındaki iki önemli varlık olan akıl ve tabiatın yasalarına büyük bir cömertlikle geniş bir serbest alan açmış ve hukukî (zahirî) emirleri mümkün olduğu oranda dar tutmuşlardır. Bu onların verebileceği en büyük taviz olup, hoşgörü ve rahmet tarafının ağırlığını da göstermektedir. Esasen

⁵⁰ Ulus Baker, (1993), "Bir Birlikte Yaşama Pedagojisi İçin Notlar", *Birikim*, Temmuz, sy.,51, s 60.

Tanrı'nın baskın sıfatı olan şefkat Teonomokraside hoşgörü olarak kendini belli ederken, nomokrasi ve demokraside söz konusu iki müeyyide yani sevdirmeye ve korkutma eşit oranda bulunmak zorundadır. Öte yandan şu unutulmamalıdır ki; hayatî değeri olan bir hakikatın doğruluğunu gösterip onu kabul ettirmek ve yaymak amacıyla zor kullanmak mümkün müdür, sorusuna verilecek cevap hiç kuşkusuz olumludur. Çünkü tecrübe bize göstermektedir ki, sorumsuzlara bazen kendi menfaatleri için şiddet kullanmak zorundayız.⁵¹

Aslında hukuk herkese eşit şekilde muamele etmek için değil, herkesi bulunması gerektiği yerde tutmak için öngörülmüştür. Dolayısıyla belli bir hukuku uygulama ve kabul etme sürecinde şöyle bir ölçü de gözden ırak tutulmamalıdır: "... Düzen, kanunlar, emirler vb. sadece hiçbir şeyden başka birşeyi daha iyi anlamayan, bilmeyen ve kavramayan insanlara bir nasihattan ibarettir. Yetkin insanlara gelince, onlar hukuku böyle cahil insanların yanbaşımda onlarla birlikte daha başkasını ve daha iyisini anlamıyor ve bilmiyorlarmış gibi uygulayarak kabul ederler ki, böylelikle o insanlar kötü yollardan alıkonabilsin veya mümkün ise onlara daha yüksek bir şeyler kazandırılabilsin."⁵²

Esasen, toplumsal bütünleşmenin hukukî bir çerçevede değerlendirilişi çok daha geniş kavramsal araçlara ihtiyaç duyar. Bunların başında hukuk ve kültür arasındaki olası ilişkileri araştıran hukuk antropolojisinin geliştirdiği kavramlar yer almalıdır. Modern ulus devletinin bütün vatandaşlarını kanun önünde ve devlet önünde eşit haklara sahip bireyler olarak görmesi, tamamen yeni bir gelişme olup, dolayısıyla gerek doğal hiyerarşik yapılanmayı gerekse eşitlik gibi iddialarla sunî (eğitim yoluyla elde edilen yeni) hiyerarşik yapılanmayı göz ardı etmesi çarpık hukukî uygulamaların da temelini oluşturur. Gerçek bir siyasî ve sosyal mühendislik önlemi, ancak toplumu tabakalaşmış bir bütün olarak gördüğü oranda başarılı olabilir. Bu toplumsal gerçeği veya olguyu Osmanlı tarihçisi Naima şu şekilde ortaya koymaktadır:

⁵¹ Schoun, 1988, 41.

⁵² J. Bernhart, Theologia Germanica, NY. 1949, s. 159'dan naklen, Berger, 1993, 152.

“Halkı zabtetmek tahvîf ve tehdîde muhtaç olduğu gibi terğîb ve istimâlete dâhi muhtaçtır. Eflatun el-İlâhî der ki: halk üç kısımdır. Evvelkisi, tabaka-i âliyedir. Hücçet ve ilzam ile zabt olunur. İkincisi, evsât-ı nâsıdır. Ekser-i umûrdâ terğîb ve istimâletle istihdam olunur. Tabaka-i sâlise ki, sefeledir. Terhîb ve tehdîd ile zabt olunur. Bu tabaka-i selâseye ünî-i mücerred ile hükümet müşkildir: İnkıtâ-ı rağbet adem-i muhabbete sebebedir. (Şerrinden emin olmayan kimse senin hayrını istemez) mazmunu malumdur.”⁵³

Daha sonra antropolojik veriler ışığında üzerinde durduğumuz gibi başkaca köklü farklılaşmalar ve tabakalaşmaları göz önünde bulundurmadan belli bir metne (text) dayalı yalnızca bir hukûkî uygulama yerine, context denilen metnin uyarlandığı veya uyarlanacağı bağlamsal (sosyo-kültürel) çevreyi de göz önünde bulundurmak gerekir. Dolayısıyla seçkin zümre (havass, elit) ile popüler (avam) zümreyi aynı norm ve müeyyidelerle yönlendirmenin yerinde olmayacağı açıktır. Her değişik kişi ve zümreyi hukûkî açıdan ayrı ayrı şeyler bağlar. Yine kendi geleneksel mirasımızdan bir örnek vermek gerekirse, tam da konumuza uygun düşen ve hem normatif ve fonksiyonel, hem de daha önce geliştirdiğimiz yatay ve dikey boyutların organik bütünleşmesini öngören bir, adalet dairesi diye bir örnek var önümüzde. Buna göre; “dünya bir bağdır, duvarı ise devlet. Devletin nizamını kuran Allah kanunudur. Allah kanununu ancak melik korur. Mülk ancak ordu ile zabt edilebilir. Orduyu ancak mal ayakta tutar. Malı bir araya getiren ancak halktır. Halkı idare altına ancak cihan padişahının adaleti alır. Adalet bütün dünyanın nizamını temin eder”.⁵⁴ Böyle bir yaklaşım tarzı pratikteki değeri ne olursa olsun, gerçek bir toplumsal bütünleşmenin aracı ve şeması olabilir. Zaten sınıflı bir yapısı olmayan toplumumuza bu tür bir organik yapılanma en tutarlı bir yol gibi gözüküyor. Söz konusu yapıda adalet bir çimento veya harç görevi görmektedir.

Demokrasiye, Türkiye’nin değerli düşünürü Cemil Meriç’in de ifade ettiği gibi, başka bir açıdan halkın egemenliği ya da üstünlüğüne dayalı bir

⁵³ Naîma, Tarih, IV. 48’den naklen Ali Coşkun, (1990), *Naîmâ’nın Din ve Cemiyet Görüşü*, Kayseri, (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), s. 181.

⁵⁴ Coşkun, 1990, 98.

sistem olmaktan çok, bir halk eğitimi aracı olarak da bakılabilir. Yani *demopedi* olarak. Kavramlaştırmaların değeri ne olursa olsun herşeyden önce o bir yönetme biçimi ve bir aygıttır. Amaç ise onu uygulayan kişi, zümre ve daha büyük sistemik güçlerin ideolojik belirlemesine göre değişebilmektedir. Bugün birçok ülkede demokrasi L. Althusser'in deyimiyle devletin ideolojik bir aygıtı gibi bir işlev görmekte ve halkı ona göre eğitmektedir. Bir siyasi güç örgütlenmesi olarak devlet, elbette sahiplendiği inanç sisteminin belirlediği ahlâkî ve sosyal idealleri gerçekleştirmek için her yola başvurma hakkına sahiptir. Müslümanların da tarihte değişik siyasî yapılanma biçimleri olmuştur. Müslüman toplumların bu konuda genel olarak model kabul ettiği siyasal toplum, Hz. Peygamber'in teori ile pratiği, siyasî ideal ile siyasî gerçekliği birleştirdiği Medine toplumdur. Bu siyasal yapılanma, esas itibarıyla, Batı siyasî tarihinde görülen şehir devleti, imparatorluk devleti ve millet devleti anlayışlarından ayrı bir devlet anlayışını ve örgütlenmesini gerçekleştiren bir yapılanmadır.⁵⁵ Hz. Peygamber herşeyden önce yeni bir inançla birlikte başkalarıyla beraber yaşamak sanatını en azından denemek istemiş ve Medine Vesikasıyla ortak bir hukuk ve dinde birleşmekten ziyade ortak bir ahlâk töresinde birleşmeyi önermiştir.⁵⁶ Bugün de en fazla muhtaç olunan töre, en istenmeyen bir sanat olsa bile işte bu birlikte yaşama sanatıdır.

f. Dinî-Siyasî Bir Çerçeve

Kuşkusuz dinlerin çeşitliliği yatay bir bakıştan sırf beşer topluluklarının farklılığından kaynaklanan bir olgu olarak görülebilir. Oysa dikey bir bakıştan, onların ilâhî bir irade sonucu özde bir olsalar bile biçim yönünden farklılaştıklarını görmek mümkündür. Kur'an bu konuya parmak basar ve şöyle der: "*Rabbim istemiş olsaydı insanları tek bir cemaat yapardı. Halbuki onlar devamlı ihtilaftadırlar* (Kur'an, 11/Hud, 118 ve Kur'an, 16/Nahl, 93). Bu ihtilaf İslam tarihinin daha ilk dönemlerinde dahi kendini belli eden bir ihtilafı ve dinî örtü altında sosyal esaslı kabile uzlaşmazlıkları her halife seçiminde nüksederek cinayetlere kadar bile varmıştır. Hz. Osman ve Hz. Ali zamanında bu cinayetler, dahilî harplere ve sonunda cemaatin bölünme-

⁵⁵ Ahmet Davutoğlu, (1993), "Devlet" Maddesi, TDVİA., s. 236.

⁵⁶ Ali Bulaç, (1993), "Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar (I-II)" *Birikim*, Sy., 47-48, s. 51.

sine bile yol açmıştır. Yine sırf yatay olarak değerlendirilirse bu anlamda Raşid Halifelerin "altın çağ" efsanesi en azından izâfidir. Ruhanî ve dünyevî her iki iktidarın aynı şahısta, halife veya devlet başkanında birleşmesi —ki burada bizzat Peygamber'in müstesna durumunu ayrı tutuyoruz— onun mutlak arzusuna dayandırılmaz. Bu daha çok tarihin ve siyasi oyunların bir meyvesi gibidir. Allah'ın yeryüzündeki gölgesi lakaplı halifeler gibi, Peygamber'in misallik durumundan kuvvet alan idareciler, dinî iktidarı ekseriya, idarecilerin hizmetine konulmuş dinin zararına olarak kendi çıkarlarına kullanmışlardır.⁵⁷ Vatikan mahreçli bu tür bir değerlendirmeye göre "gele- neksel siyâsî sistemler, İslam ülkesindeki zimmîlerinkinde olduğu gibi bir zamanlar müsbet bir rol oynamışlardır. Fakat günümüzün plüralist toplu- munda ve her vatandaşın eşit olduğu bir devletin temel şartına benzer bir şablon artık uymamaktadır." Yine eskiden dini, dünya görüşü haline getiren devletlerde merkezin dinî ideolojisinden sapmalar heterodoksi olarak kabul edilmiş ve bir yolla boyunduruk altına alınmaya çalışılmıştı. Hatta bu öyle bir durum ortaya çıkarmıştı ki yükselen bir dinin belirtisi ve gücü söz konusu heterodoksileri ökümenik bir plan üzerinde bağlayabilmesine bile dayandı- rılmıştı. Osmanlı'nın sünüleştirmek politikası bunun bir örneğini teşkil eder. Orada sosyo-politik sistem ile din sistemi arasındaki sıkı bağların varlığı onsekizinci yüzyıl başına kadar devam etmiş ve böylece, dünyevî ile uhrevî- nin birleşikliğini vaz eden İslamî amentü, Osmanlı devletinin örgütlenme yapısında en üst seviyede hayata geçmişti. Bunun kavramsal ifadesi *din ü devlet* şeklinde kendisini göstermiştir. Osmanlı devletinin siyâsî açıdan kökleşmesi tarihi, bir görüşe göre, aynı zamanda Sünnî İslam'a bağlı kimse- lerin, çok koyu bir İslamlaşmaya kafa tutan ve İslam dininin daha serbest ve adeta kendine özgü tercümelemlerini yeğleyen göçebelere dini kabul ettirme tarihi olarak görülmektedir. Bu çabaların Osmanlı hanedanına hilafetin geçtiği yıllarda doruk noktasına çıkması tesadüf değildir.⁵⁸ Belki de mesele- nin kökeninde siyasi rekabetler vardı ve Yavuz Selim'in halifelik alametleri- ni İstanbul'a taşınması başta İran olmak üzere imtiyazlarını kaybeden unsurla- rın önemli bir kozunu elinden almak ve Osmanlı hanedanını İslam'dan

⁵⁷ M. Said Hatipoğlu, (1989), "Din ve Devlet", *İslami Araştırmalar*, c.3, S.3, s. 110.

⁵⁸ Nur Vergin, (1991), "Din ve Muhalif Olmak: Bir Halk Dini Olarak Alevilik", *Türkiye Günlüğü*, 17, Kış., s. 15.

sapmış veya yabancı bir unsur imiş gibi görmelerini engellemek içindi. Bir bakıma halifelik, Osmanlı merkezi siyasî sisteminin meşrulaştırma aracı olmuştur.⁵⁹ Bu görüş, yatay ve siyasî bir değerlendirme için uygun bir araç sağlayabilir.

Esasen daha derinlemesine bir tahlilde İslamiyetin toplum için öngördüğü amaçlara ulaşmak ve dinî vecibelere riayeti en mükemmel şekilde sağlayabilmek için kent hayatına ihtiyaç duyduğu görülür. O aslında bir şehir ve merkez dinidir. Merkezî iktidarlar bunu farketmişler ve İslamlaştırmayı iskan ve sünüleştirmek biçiminde paralel ve birbirini tamamlayan iki sürece dayalı olarak gerçekleştirmişlerdir. İslam'ın (antropolojik bir dille ifade edecek olursak) Büyük Geleneği şehre dayalı bir gelenektir ve okula, eğitime, kitaba dayalı olarak gelişmesini sürdürür. Merkezin Sünnî (ortodoks) inancına karşı çevre kendini çoğunlukla Alevî kimliği ile ifade etmiş; bu ise merkez tarafından heterodoksi (sapık inanç türü) olarak algılanmıştır. Onlarda bir hakikat veya bir hikmet kırıntısı olabileceği ya da İslam'ın farklı bir algılama biçimi olabileceği yönü zaman zaman göz ardı edilmiş ve bir kimlik ifadesi olarak çoğunlukla yadırganmıştır. Olayın daha geniş boyutları vardır kuşkusuz. İlerde antropolojik değerlendirmelerde ele alacağımız gibi bir zamanlar hakikat içinde bir iç söylem olan heterodoksiler, "Parrochial (yerel)" olmaktan çıkmış ve "Üniversal (merkezî)" olmaya doğru yönelmişlerdir. Sözgelimi günümüzde modern toplumlarda, yoksulluğun, hastalığın ve kötülüklerin yerel giderilme mekanizmaları olarak işlev gören heterodoksiler, ulusal bütünleşimin ve homojenleştirmenin coğrafyası üzerinde "hakikat üzerinde bir iç söylem" olmaktan çıkarak, medyanın da tesiriyle, birer "görüş"e, "bakış açısına" dönüşmek zorunda kalmışlardır.⁶⁰ Bugün söz konusu gerek din-içi gerekse din-dışı görüşler, cemaatler ve mezhepler karşısında devlet, tarafsızlığını bir anlamda laiklik ilkesi çerçevesinde karşılamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla bir ideoloji olarak laiklik, tamamen devletin işleyişi ile ilgili bir düzenleme olup, şu veya bu dinin özünde olmaktan çok siyasî gelişmelerin bir sonucu gibi gözükmektedir.

⁵⁹ Baykan Sezer, (1981), *Toplumsal Farklılaşma ve Din Olayı*, İst. İÜEFY., s. 183.

⁶⁰ Baker, 1993, 66.

g. Dinî-Pedagojik Bir Çerçeve

Modern dünyanın neresinde olursa olsun günümüz insanı içinde bulunduğu ve vazgeçemediği sosyal, ekonomik ve kültürel ortam ile dinî hayatın istediği davranış şekilleri arasında sıkıntıya ve çelişkiye düşmeden yaşamak imkânı bulamıyor. Bir taraftan sanayi ve teknolojinin getirdiği imkânlardan — özellikle sahip olduğu dünya görüşünün meşru kıldığı ölçüler içinde— en üst seviyede faydalanmak istiyor, diğer taraftan da aynı ortam içinde dinin gerektirdiği davranışları samimiyetle yapabilmenin ihtiyacını duyuyor.⁶¹ Her din kadar toplumların da dünya-görüşleri etkin bir eğitim ağı ile ancak bireylere kazandırılabilir. Hem geleneksel, hem de modern toplumlar bütünleştirici bir araç olarak insan yetiştirme sanatından ve eğitim kurumlarından olanca güçleriyle yararlanmayı ihmal etmemişlerdir. Eğitim modeli, belli bir ölçüde, aynı zamanda insan modelini ve dolayısıyla toplum modelini de belirlemektedir. Eğitim kurumlarını kapitalist, sosyalist vb. dünya ölçekli sistemlerin ve ulusal-ölçekli sistemlerin ideolojik aygıtı olmaktan çıkarıp, her şeyden ve en önemlisi olarak, bedenî ve ruhî yapısıyla dengeli, bütünlüklü ve bölünmemiş benlik sahibi insan yetiştirme merkezleri haline getirmek gerekiyor. Günümüzde bu ancak, güçlü bir din eğitimiyle sağlanabilir. İnsanlara ve özellikle gençlere yapılacak en büyük yardım ve iyilik bunun yolunu göstermek olmalıdır.

h. Dinî-Antropolojik Bir Çerçeve

Medyanın ve teknolojik gelişmelerin palazlandırmasıyla dünya; adeta şuur altına ittiği; etnik, yerel ve dinî küçük geleneklerin; merkezî, ulusal, evrensel ve dinler-arası bir yönelişe geçişiyle karakterize edilebilir bir hale gelmeye başladı. Bu yeni durum, bir yandan, evrensel kültüre bir zenginlik katmakta olduğu kadar, diğer taraftan, yüzyılların oluşturduğu statükoyu temelden sarsma eğilimi de göstermektedir. Sözgelimi kendi geleneğimizden ve içinde bulunduğumuz toplumun geçirdiği dönüşümlerden hareket edecek olursak, temel farklılaşma ve çözülme araçları olarak kendini gösteren; Türk-Kürt, Sünnî-Alevî, Erkek-Kadın ve Laik-Antilaik bölünmeleri bir çok yönlerden aynı zamanda sosyal ve antropolojik zorunlulukların dayattığı gelişmeler olarak da görülebilir. Şöyle ki, Osmanlı devleti millet sistemiyle

⁶¹ Halis Ayhan, (1986), "Sosyal Bütünlük Açısından Din Eğitimi", *UÜİFD.*, S. 1, s. 28-32.

halkların dil ve etnik köken özelliklerini gözetmeksizin dinî mensubiyetlerini esas aldığından, bilhassa yönettikleri Kürtler ve Araplar'ın ayrı birer ulus olarak ihdas edilmelerini öngörmüyordu. Ayrıca Anadolu'daki bugünkü gözlenen Alevî-Sünnî farklılaşmasının temeli o zamanlar dinî olmaktan çok sosyolojik, siyasî ve ekonomik nedenlere dayanıyordu. Bugün de özünde taşıdığı dinî ve felsefî farklılaşmalar bir tarafa, onları derinleştiren şey; göç, kentleşme ve medya gibi sosyolojik nedenlerle belirlenmeye devam etmektedir. Bir dinî muhalefet ve farklılaşma biçimi olarak Alevîlik, bir görüşe göre, Osmanlı'daki hilafet ve Sünnîlik anlayışının Kemalizm ve Laiklik şeklinde yer değiştirmesinin antropolojik bir zeminini oluşturan öğelerin başında gelmektedir.⁶²

Öte yandan bizce normatif gözüken ve tarihte gördüğü işlev açısından yapılan bir değerlendirmede, Anadolu'nun Türk halk kültürü ve dinî kimliğiyle özdeş görülen aynı öge, Osmanlı merkezî sisteminin Arap ve Fars kültür akımına sempatisi önünde direnç gösteren Çevre'yi oluşturmuş ve Merkezi sürekli özünden yabancılaşmakla suçlamıştı. Ne gariptir ki tarihin bir cilvesi olarak bu sefer, Türkiye Cumhuriyeti, resmî ve merkezî görüşü olan Batılılaşma, ulusçuluk ve laiklik nedeniyle sünnî çevrenin benzer bir değerlendirmesiyle karşı karşıyadır. Yani merkezin hem Türklükten, hem dinden, hem de yerel kültürel zenginlikten yabancılaştığı değerlendirilmesiyle. Herhalde yeni durum bir zamanlar Alevîliğin de içinde bulunduğu "Parochial" dinî inanma biçimlerinin işine yarasa gerek. Aslında Osmanlı toplumunun da yer aldığı geleneksel olarak tanımlanagelen toplumlarda *bütünleşme*, bireyin daha ziyade "parochial" çerçeve içinde toplumsallaşmasını öngörmekteydi.⁶³ Antropolojik bir terim olan "Parochial", esasen lokalleşme anlamında "Üniversal"ın karşıtı olan ve onun içselleştirilmesinde yaşanan bir süreci ya da durumu nitelendirmektedir. Dolayısıyla her dinde bir "Parochialization" süreci kadar, bir de "Üniversalization" süreci bulunmaktadır. Tıpkı daha önce hukukî değerlendirmeleri ele alırken ifade ettiğimiz gibi antropolojik gerçekliği, dinî bütünleşmeyi ele alırken de gözden uzak tutmamak gerekiyor. Sözümlü ettiğimiz "evrenselleşme" ve "yerelleş-

⁶² Vergin, 1991, s. 19.

⁶³ Vergin, 1991, s.16.

me” sürecini, İslam’ın sosyal antropolojisi üzerine yapılan monografik bir çalışmaya (Yel, 1990) dayalı olarak ele alacak olursak, ilginç gözlemlere ulaşabiliriz. İslam’da genel olarak Havas-Avam geleneği olarak bilinen ayırdım, daha geniş bir tahlille şu biçimleriyle daha da zenginleştirilmiş bulunuyor: Yüksek ve Aşağı kültür, Klasik ve Halk kültürü, Okumuşların ve Okumamışların kültürü, Hiyerarşik ve Laik Gelenek, Evrensel-Mahallî, Seçkinci ve Popülist, Ulusal ve Lokal, Elitist-Halkçı, Resmî-Popüler, Kitâbî-Tatbîkî, Tekstüel-Kontekstüel, Ortodoks ve Popüler (Heretik unsurlar, heterodoksi ve sufistik gelenek dahil), Şehirli-Köylü, Entellektüel (akılcı) ve Emosyonel (duygucu), Umumî (public) ve Özel (private), Erkek ve Kadın, Teolog ve Köylü vb. Bütün bu ayırdımlar dikkate alındığında tek bir İslam’dan ziyade onun farklı ifade biçimleri olan İslamlar’dan bahsetmenin daha yerinde olacağını söyleyebiliriz.⁶⁴ Böyle bir yargı, onun “bütün zamanların ve mekanların dini” olma özelliğini yaralamaz, aksine güçlendirir. İslam’da Havass geleneğinin ideal tek bir ve evrensel olarak kabul edilen bir tanımlamasının olmaması ilginçtir. İdeal form bir yorumcudan diğerine değişebilir ve uygulamadaki algı biçimleri de önem kazanabilir.

Aslında seçkinci İslam ve halk İslamını veya geleneklerini birbirine bağlantılı iki bağımsız düzey değil, birbirleriyle ilişki halinde olan insanlarca üretilen iki inşa türü olarak görmek gerekiyor. Bazen Büyük Geleneğin evrensel ilkeleri ve pratikleri ‘parrochialization’da olduğu gibi lokalleştirilebilir. Bazen de tam tersi olabilir. Burada özellikle İslam için çok yanlış anlamalara sebebiyet veren bir inanç türünden bahsetmek istiyorum. O da sözü edilen iki süreç boyunca farklı inançların içselleştirilmesi anlamına gelen senkretizm (bağdaştırmacılık) olup; tamamen yatay bir bakış açısıyla kabul edilen senkronik (eşzamansal) boyutlu değerlendirmelerin gördükleri bir karma inanç biçimidir. Oysa dinin dikey boyutu diakronik (artzamansal) bir öze sahip olup, her ne kadar yataydan etkilense ve diyalektik bir ilişkiye sahip olsa bile, sürekli olarak en potansiyel değiştirici güç olmaya, özellikle İslam için söylüyorum, devam etmektedir. Buna paralel olarak her devirde İslam’ın bu dinamizmini sağlayan, seçkinci değil ama seçkin bir ilim cemaat-

⁶⁴ Ali Murat Yel, (1990), *Great and Little Traditions and Islam*, London, (Yayınlanmamış Y. L. Tezi), s. 52.

tının bulunageldiğini belirtmeliyim. Belki de bütünleşmenin teminatı bu cemaattir veya onların yorumladığı yeni formlardır. Yoksa başkalarının dayattığı reformlar değil.

F. KONUNUN PSİKOLOJİK BOYUTLARI

Burada herşeyden önce daha büyük ölçeklerin belki de en merkezî, en etkili ve en akışkan olan biçimini ele alacağız. Yani bireysel boyuttaki çözülme ve bütünleşme şekillerini. Geleneksel kavramlaştırmada herşeyin bir âlem anlayışı içerisinde ele alındığı hepimizin malumu olan bir şeydir. Dolayısıyla orada birey, yalnız tekil bir fert değil aynı zamanda daha büyük bir âlemin küçük bir modelidir de. Yani tek başına o küçük bir âlemdir. Âlem-i Kebîr (makrokozmos)'in kodlandığı bir Âlem-i Sagîr (mikrokozmos)'dir. Kainât bir kitap ise o bir fihrist, kainat bir Kur'an ise o bir âyet. Kur'an; Allah'ın susan ve sabit kalamıysa, o konuşan ve yürüyen bir kelamı vs. vs. buna göre geleneksel dünyada büyük kainattaki her türlü değişme, çözülme, bozulma ve bütünleşme insan kalbinde ve kalbiyle aklı arasında başlayıp biten bir sürecin genişletilmiş şekli gibi başka birşey değildi.

Bugün dahi birliğin en derin ya da köklü engeli müslümanların zihniyle ruhları içinde bulunmakta olup, çoğumuzun ruhu merkeziyle bütünleşmiş değildir. Genellikle kendisini, zahîrî olarak bölünmeyi ve uyumsuzluğu getiren eylem olarak açığa vuran hırs ve ihtirasla merkezimiz, birçok yönde dağılmış durumdadır. Buna merkezi olmayan dünya görüşlerinin dış etkisi iyice tuz-biber ekmiştir. İlk ve en büyük hedef, kendi içimizdeki birliğin engellerini kaldırmakla, İslam toplumunun görünür plandaki birliğinin oluşumunu engelleyen dış engellerin de yok edilmesine en büyük katkıyı yapmak olmalıdır.⁶⁵ Başka bir açıdan, yani dikey boyutlu bir açıdan, fertlerin gönülleri ve arzularını ancak Allah dinini tesis etmek suretiyle birleştirebilir. Yoksa Kur'an'da belirtildiği gibi "*Bu dünyanın tüm hazineleri harcansa onları telif etmek mümkün değildir*" (Enfal/63).⁶⁶ Gerçekte insanları birleştiren ve bir ortak paydada toplayan şey kulluk bilincidir. Kulluk (abdiyyet) ise en özgün biçimiyle Efendilerin Efendisine (Mabuda) yakarış (ibadet) esna-

⁶⁵ Nasr, 1992, s.15.

⁶⁶ Günay, 1986, s. 96.

sında vukubulur. Bilindiği gibi insanları fizikî olarak hiçbir zaman tekbiçimliliğe sokmak mümkün değildir. Bu ancak belli bir doktrin veya teolojik öğreti söz konusu olduğunda mümkün olabilen bir şeydir. Yani ibadet esnasındadır ki belli oranda bir ayniyet sağlanabilmektedir. İslam'ın özel zikir çeşitleri yanında genel ibadet formları olan namaz, oruç, hac vb. esnasındaki birliği başka hiçbir yerde bulmak mümkün değildir. Yani bir bakıma teoloji kendini ibadete gömmektedir. Doğrudan doğruya ferdi ilgilendiren subjektif din toplumsal farklılıklardan etkilenmediği için aynı devir ve aynı medeniyet içinde yaşayan iki kişi sosyal mevki, yaş, cinsiyet, meslek ve zenginlik bakımından farklı olsalar bile, benzer dinî tecrübelerle sahip olabilmektedir.

SONUÇ

Toplumsal çözülme ve bütünleşme, tek başına sosyal bir oluşum biçimi olmayıp, onun dikey ve yatay boyutlarla olduğu kadar, ölçek-dışı, büyük ölçekli, orta ölçekli ve küçük ölçekli varlık düzeyleriyle de yakın alakası bulunmaktadır. Allah'ın kendisi bizzat birleştirici bir düzenin (kozmos) Munazzımı olarak düzensizliğin (kaos) önündeki en büyük engeli oluşturmuştur. Bu dünyadaki gerek tarihî ve tabii ve gerekse tüm ictimâî olaylar bir yukarı ve öte âlemle yakından ilgili olarak meydana gelmekte ve hatta orasıyla dialektik bir ilişkiye bağlı olarak gelişmektedir. Sözgelimi, Ruhlar âleminde birbirini seven ve iten ruhlar vardır. Ve onların şu görünen âlemdeki bedenî karşılıklarında da benzer bir çekme (sevgi, sempati) ve itme (nefret, antipati) ilişkisi bulunmaktadır. Bir bakıma âlemler arasında görülen metapati (ötelarası etkileşim) bu dünyada telepati (uzaktan etkileşim) yoluyla kendini tanıtmaktadır. Dolayısıyla bütün oluş ve bozuluşlarda, veya çözülme ve bütünleşmelerde sevgi ve nefret duyguları değişik oranda yansıma bulmakta ve dünyevî kalıcı beşerî düzenler ancak bu iki köklü duygunun orta noktası olan hoşgörü (müsamaha, katlanma) ile ebediyet kazanmaktadır. Bu müsamaha, dikey boyutla ilişkiye göre oluşan bir müsamaha türü olup, yoksa "Yaradılanın Yaradan'dan ötürü hoşgörüldüğü"ne hiç de benzemeyen ve Hak'sızlıkların kaynağı olan zorbalara (zalim) ve zorbalıklara gösterilecek hoşgörü türü değil. Böyle bir hoşgörü (tolerans), daha önce sözünü ettiğimiz dünyevîleşme ve çoğulculuşma ikiz kardeşlerinin bir üçüz'ünden⁶⁷

⁶⁷ Cox, Harvey, (1965) *The Secular City*, NY.s. 17

ışka bir şey değildir. Bizim kastettiğimiz hoşgörü, esasen inandığımız anrı'nınkine benzeyen bir hoşgördür. O Tanrı, hem dikey hem de yatay yutta şefkati (rahmet) öfkesine (gadab) baskın, ama dünyevi düzeni sağlamak için daha çok kendini, hem korkulan hem de ümit edilen yahut hem iyüleyici (cezbedici) hem de korkutucu (ürpertici), bir güç olarak takdim len Allah'tır O.

KAYNAKLAR

- Islantürk, Zeki-Amman, Tayfun, (2001), *Sosyoloji*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 4.bs.
- Yhan, Halis, (1986), "Sosyal Bütünlük Açısından Din Eğitimi", *ÜİFD.*, S. 1, s. 28-32.
- Ateson, Gregory (1991), "Birleştirici Bir Düzen Olarak Tanrı", *NPQ*, C. 1, Yaz, s. 44-48.
- Ulaş, Ali (1993), "Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar (I-II)" *Birikim*, Sy., 47-48.
- Aker, Ulus, (1993), "Bir Birlikte Yaşama Pedagojisi İçin Notlar", *Birikim*, Temmuz, sy.,51.
- Erger, Peter L. (1969) *A Rumour of Angels*, NY.
- Erger, Peter L., (1993), *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. Ali Coşkun, İst.: İnsan Yay.
- İlgin, Vecdi, (1997), *Sosyal Çözülme ve Din*, Samsun: Etüt Yayınları,
- İlgiseven, Amiran Kurtkan, (1990), *Türkiyede Sosyal Çözülme Tehlikeleri*, İstanbul: Filiz Kitapevi,
- Halfant, R.E. ve diğ., (1987), *Religion in Contemporary Society*, California.
- Hark, Stuart, (1991) "Annales Tarih Okulu", *Çağdaş Temel Kuramlar*, Ed. Quentin Skinner, Çev. Ahmet Demirhan, Ank.: Vadi Yay.,
- Coşkun, Ali (1990), *Naîmâ'nın Din ve Cemiyet Görüşü*, Kayseri, (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi).
- Lox, Harvey, (1965) *The Secular City*, NY.
- Avutoğlu, Ahmet (1993), "Devlet" Maddesi, *TDVİA*.
- İchter, Joseph, (1996) *Sosyoloji Nedir?* Çev.Nilgün Çelebi, Ankara: Atilla Kitabevi,
- İünay, Ünver, (1998), *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları,
- İünay, Ünver, (1982), "Din ve Toplumsal Farklılaşma", *AÜİFD.*, S. 5.
- İünay, Ünver, (1986), "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun", *AÜİFD.*, S. 6.

- Günay, Ünver, (1988), "Gabriel Le Bras'a Göre Din Sosyolojisinin Araştırma Alanları ve Yöntemleri", *EÜSBED.*, S. 2.
- Günay, Ünver, (1989), "Din ve Sosyal Bütünleşme", *EÜİFD*, S. 6.
- Haddad, Yvonne Yazbeck, (1982), *Contemporary Islam and the Challenge of History*, NY.
- Hatipoğlu, M. Said, (1989), "Din ve Devlet", *İslami Araştırmalar*, c.3, S.3.
- Kozak, İ. Erol, (1984), *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, Pınar Y., İst.
- Konuk, A. Avni, (1992), *Füsus el-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz. M. Tahralı, S. Eraydın, İst. C. I-IV.
- Kotkin, Joel, (1992), "Dünya Ekonomisine Yön Veren Kabileler", *NPQ*, c.1, S.3.
- Kutluer, İlhan, (1985), *Modern Bilimin Arkaplanı*, İst. İnsan Yay.
- Kutluer, İlhan, (1993), "Aynı Ümmet, Aynı Medeniyet, Ayrı Dünyalar", *İzlenim*, Nisan s. 75-77.
- Meriç, Cemil, (1979), *Ümrandan Uygarlığa*, İst. Ötüken Yay.,
- Naima, Mustafa, (1283) *Tarih-i Naima*, C.I.IV İst.
- Nasr, S.H., (1992), "İslam Birliği", Çev. Yusuf Yazar, *İlim ve Sanat*, S.32, s. 13-15.
- Nasr, S.H., (1985), *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, Çev. Nazife Şişman, İst. İnsan Yay.,
- Roberts, K. A., (1990), *Religion in Sociological Perspective*, California.
- Schoun, Frithjof, (1976), *Islam and Perennial Philosophy*, London
- Schoun Frithjof, (1988), *İslamı Anlamak*, Çev. M. Kanık, İst.: İklim Yay.,
- Sezer, Baykan, (1981), *Toplumsal Farklılaşma ve Din Olayı*, İst. İÜEFY.,
- Toynbee, Arnold ve İkeda, (1992), *Yaşamı Seçin*, Çev. Umut Arık, Ank. AÜY.
- Vergin, Nur (1991), "Din ve Muhalif Olmak: Bir Halk Dini Olarak Alevilik", *Türkiye Günlüğü*, 17, Kış.
- Wallerstein, İ. ve Philips, P.D., (1993) "Ulusal Kimlik, Dünya Kimliği ve Devletlerarası Sistem", Çev. Mustafa. Özel, *Kayıtlar*, S. 29-30.
- Wach, Joachim, (1987), *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev. Battal İnandı, Ankara: AÜİFY.,
- Wach, Joachim, (1995), *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, İstanbul: MÜİFV Yayınları,
- Yel, Ali Murat, (1990), *Great and Little Traditions and Islam*, London, (Yayınlanmamış Y. L. Tezi)